

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 3 (2005) · ROK LVIII · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- KS. STANISŁAW WYPYCH CM · *Samarytanie w ujęciu historycznym, geograficznym i religijnym* 165
- KS. BOGDAN ZBROJA · *Osobiste doznania św. Jana opisane w Apokalipsie* 181

KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

- ALEKSANDRA NALEWAJ · *Janowe wyznania wiary w ujęciu Prospera Grecha* 191
- KS. JAN NOWAK · *Troska o człowieka: świadectwo i program Jana Pawła II. Refleksja na podstawie książki „Wstańcie, chodźmy!” i encykliki „Redemptor hominis”* 197

SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

- KS. KAZIMIERZ PANUŚ · *Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego za rok 2004* 207
- KS. ROBERT TYRAŁA · *I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej Musicam Sacram Promovere na tle wcześniejszych inicjatyw odnowy muzyki kościelnej w Polsce* 218

NEKROLOGI

- KS. STANISŁAW HAREZGA · *Śp. ks. prof. dr hab. Stanisław Potocki (1928-2004)* 233

RECENZJE · PRZEGLĄDY

239

INDEX

ARTICULI

- S. WYPYCH CM · *I Samaritani nel contesto storico, geografico e religioso* 165
B. ZBROJA · *Personal experiences of Saint John portrayed in the Book of Revelation* 181

COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

- A. NALEWAJ · *John's confessions of faith according to Prosper Grech* 191
J. NOWAK · *Die Sorge um den Menschen: Das Zeugnis und das Programm von Johannes Paulus dem II. Ein Nachdenken über das päpstliche Buch „Steht auf, lasset uns gehen!“ und über die Enzyklika „Redemptor hominis“* 197

RELATIONES · NOTITIAE

- K. PANUŚ · *Ex activitate Societatis Theologorum Polonorum Cracoviae anno 2004* 207
R. TYRAŁA · *I Congresso Polacco della Musica Liturgica Musicam Sacram Promovere sullo sfondo delle iniziative precedenti del rinnovamento della musica sacra in Polonia* 218

NECROLOGIAE

- S. HAREZGA · *In memoriam Rev. Stanisław Potocki (1928-2004)* 233

RECENSIONES · REPERTORIA

239

ARTYKUŁY

ks. Stanisław Wypych CM

Samarytanie w ujęciu historycznym, geograficznym i religijnym

Godny uwagi jest fakt, że Samarytanie w liczbie około sześciuset osób (trzysta w osiedlu Kiriath Luza na zboczach góry Garizim blisko Nablus i tyleż samo w Kiriath Markeh koło Tel Awiwu) zachowali tożsamość etniczną, wiarę i praktyki religijne. Obecnie, nie utożsamiając się ani z Żydami, ani z Palestyńczykami, legitymują się izraelskimi i palestyńskimi dowodami osobistymi. Od roku 1996 ich przedstawiciel zasiada w palestyńskim parlamencie. Szczęgą się grobem ich praojca Józefa, który znajduje się w Sychem. Mają własny kalendarz liturgiczny, zachowują własne, tradycyjne obrzędy religijne, a Paschę celebrują jako największe święto. W tym artykule prześledzimy ich historię, geografię i religię z punktu widzenia biblisty. Losy Samarytan i ich doświadczenie religijne nie zostały bowiem wystarczająco utrwalone w literaturze biblijnej, a Józef Flawiusz przedstawił ich dzieje tendencyjnie.

Pojęcie „Samarytanie”

Określenie „Samarytanie” występuje jeden jedyny raz w pismach Starego Testamentu (2 Krl 17, 29) i nie jest ono jednoznaczne. Można je opisywać z punktu widzenia polityki, geografii i religii. W naszym opracowaniu trudno będzie wyraźnie oddzielić od siebie te punkty widzenia.

Można by przypuszczać, że pojęcie „Samarytanie” pochodzi od nazwy miasta Samaria. W rzeczywistości wywodzi się ono od hebrajskiego czasownika *šamar* – czuwać, strzec (domyślnie: strzec Prawa); *participium activum* liczby mnogiej tego czasownika *šôm'rîm* oznacza: przestrzegający, stróż (domyślnie: Prawa)¹.

Termin „Samarytanie” określa najpierw mieszkańców miasta Samarii. Po śmierci Salomona (ok. 930 roku przed Chr.) dokonał się podział zjednoczonego państwa na Królestwo Północne Izraela i Królestwo Południowe

¹ F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, s. 864n, podaje następujące znaczenia tego czasownika: *vigilavit, custodivit, attente observavit, servavit*.

Judy. Podział ten miał bardzo poważne konsekwencje polityczne (odłączenie się dziesięciu pokoleń północnych od Judy i dynastii Dawida) oraz religijne (ustanowienie przez Jeroboama dwóch miejsc kultu: w Dan i Betel, umieszczenie w nich złotych cielców oraz ustanowienie nielegalnego kapłaństwa). Po odłączeniu się od Jerozolimy konieczne było ustanowienie stolicy nowego państwa. Najpierw, przez krótki okres, były nią kolejno: Tirsas, Penuel i Sychem. Dopiero Omri (884-873) ustanowił Samarię stolicą Królestwa Izraela (hebr. *Šāmrôn*). Jej nazwa wywodzi się od Szemera (por. 1 Krl 16, 24), od którego (w roku 880) za wysoką cenę ten władca zakupił górę Szomron. Położenie nowej stolicy było bardzo dogodne. Znajdowała się ona na ważnym szlaku handlowym i strategicznym. Mieszkańcy Samarii prowadzili wymianę handlową i mieli dobre relacje z Fenicją, której wpływy są widoczne zwłaszcza w dziedzinie architektury i sztuki. Samaria przeżywała okres rozwoju gospodarczego głównie w czasie panowania Omriego i Achaba, a potem za rządów Jeroboama II (782-753). Nie szło to jednak w parze z rozwojem religijnym. W okresie rządów tego ostatniego w Królestwie Północy działali prorocy Amos i Ozeasz, którzy piętnowali niesprawiedliwość społeczną.

Odłączenie się dziesięciu pokoleń od świątyni jerozolimskiej sprawiło, że tworzył się synkretyzm religijny. Syn Omriego Achab (873-853) zbudował w Samarii świątynię Baala (por. 1 Krl 16, 32), najprawdopodobniej pod wpływem swej żony Izebel pochodzącej z Fenicji. Wszystkich władców Królestwa Izraela deuteronomista ocenia negatywnie, gdyż nie zatroszczyli się o czystość religii i kultu. W konsekwencji doprowadziło to do upadku królestwa.

Pojęcia „Samarytanie” nie można ograniczać jedynie do mieszkańców stolicy, ale trzeba je rozciągnąć na ludność regionu. W sensie etnicznym potomkowie Efraima i Manassesza zamieszkiwali także okolice Samarii, czyli region zwany Samarią, położony na północ od Judei i na południe od Galilei². Po zdobyciu Samarii przez Asyryjczyków zapewne wielu mieszkańców spośród tych pokoleń pozostało w okolicy i regionie, i oni, być może, przechowywali tradycje religijne. Okrucieństwo Asyryjczyków nie było aż tak wielkie, jak się niekiedy mniema. Mamy wiele danych przemawiających za tym, że nie wyniszczyli oni całkowicie ludności tubylczej. W okresie reformy w Judzie wielu spośród pokolenia Efraima i Manassesza pozytywnie odpowiedziało na zaproszenie Ezechiasza (728-699) do udziału w obchodach święta Paschy (por. 2 Krn 35, 17-19). Jozjasz (640-609) przeprowadził reformę także w Samarii (por. 2 Krn 34, 6-7. 33). Pieniądze na odbudowę świątyni w tym czasie pochodziły także z sakiewek pokoleń Manassesza i Efraima (por. Krn 34, 9).

² Por. J. P. MEIER, *The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?*, Bb 81 (2000), s. 202-205.

Samarytanie, także współcześni, opierają przekonania religijne na następujących zasadach: są monoteistami i unikają wyrażen antropomorficznych, uważają Mojżesza za głównego proroka, kierują modlitwy do Boga przez wstawiennictwo patriarchów i Mojżesza, a górę Garizim uważają za miejsce święte³. Jako tekst święty przyjęli tylko Pięcioksiąg Mojżesza w wersji nieco odmiennej od tekstu masoreckiego. Jest to transliteracja tekstu hebrajskiego w odrębnym alfabecie pochodnym od starohebrajskiego. Pięcioksiąg ten jest świadkiem rozpowszechnionej w Palestynie recenzji „protosamarytańskiej”. W porównaniu z tekstem masoreckim wykazuje on około sześciu tysięcy różnic, z tym że ogromna ich większość dotyczy odmienności ortograficznej i fonetycznej⁴. Pięcioksiąg samarytański nie jest sekciarski, ale prezentuje starszą od masoreckiej wersję tekstu. Najstarsze zwoje tego Pięcioksięgu pochodzą z okresu od X do XI wieku.

Zdobycie miasta Samarii i jego konsekwencje

Wspomnieliśmy o bolesnych konsekwencjach, jakie sprowadził podział na dwa królestwa. W okresie podziału relacje między dwoma królestwami były bardzo trudne (wchodzenie w układy z różnymi mocarstwami i częste walki, powstanie schizmy religijnej oraz ustanowienie nielegalnego kapłaństwa). Ale zagadnienie Samarytan jako złożonej grupy etnicznej pojawia się w momencie zdobycia Samarii przez Asyrię. Nie posiadamy wystarczających informacji o tym wydarzeniu. Relacje biblijne (zob. 2 Krl 17) są lakoniczne i niejasne. Świadectwo Józefa Flawiusza zaś jest stronnicze i nieprzychylnie dla Samarytan. Natomiast przekazy asyryjskie mają inny rodzaj literacki, inny cel i nie jest łatwo uzgodnić ich zawartości z danymi biblijnymi. Nie dziwi więc fakt, że istnieją poważne różnice zdań egzegetów, gdy chodzi o szczegółowe odtworzenie scenariusza zdobycia Samarii.

Rozdział siedemnasty 2 Księgi Królewskiej należy do trudnych tekstów dzieła deuteronomisty⁵. Ma złożoną konstrukcję i egzegeci wyróżniają w nim kilka warstw redakcyjnych. Analizują zatem źródła, warstwy redakcyjne, powtórzenia i glosy. Tekst jest trudny do interpretacji, gdyż został spisany przez deuteronomistów, którzy zburzenie Samarii oceniali z punktu widzenia Judejczyków. Na początku (17, 1-6) znajduje się utrzymana w stylu

³ Zob. B. PONIŻY, *Samarytanie*, [w:] *Korzenie przesłania biblijnego Nowego Testamentu*, Gniezno 1997, s. 142.

⁴ Zob. dobre omówienie tego tematu: A. TRONINA, *Najstarsze tłumaczenia Pięcioksięgu*, CTh 69 (1999), s. 47-62.

⁵ Omówienie jego redakcji i przesłania zob. M. Z. BRETTLER, *Ideology, History and Theology in 2 Kings XVII 7-23, VT 39* (1989), s. 268-282; J. ŁACH, *Z problematyki literackiej 1-2 Krl*, CTh 72 (2002), s. 45-56; S. WYPYCH, *Przymierze i jego odnowa*, Kraków 2003, s. 342-348.

deuteronomistycznym narracja wydarzeń historycznych, które doprowadziły do upadku Królestwa Północnego, a następne wiersze (17, 7-23) zawierają dokładne omówienie przyczyn tego upadku. Nas interesują głównie wiersze 2 Krl 17, 3-6 i 2 Krl 18, 9-11⁶. Wynika z nich, że król Asyrii Salmanassar V (727-722) wyruszył przeciwko Ozeaszowi (731-722), królowi Izraela, który najpierw się poddał i płacił daninę, potem jednak wszedł w układy z królem Egiptu So. Wówczas król asyryjski zamknął go w więzieniu i oblegał Samarię przez trzy lata. Nie jest jednak jasne, czy chodzi tu o jedną, czy o dwie wyprawy. Nie wiemy również, kiedy nastąpiło uwięzienie Ozeasza. Nie jest wreszcie jasne, kto przesiedlił Izraelitów. Według kroniki babilońskiej (spisanej ok. 500 roku przed Chr.) król Salmanassar zdobył Samarię, ale nie wiadomo, w którym roku jego pięcioletniego panowania. Natomiast inskrypcje asyryjskie przypisują zburzenie Samarii Sargonowi II (722-705). Ze świadectwa sławnej Pryzmy z Nimrud wynika, że podbój Samarii był zapoczątkowany rewoltą „Samarian” i ich knowaniami z nieprzyjaznym królem. Na inskrypcji z Khorsabad widnieje Sargon jako zdobywca Samarii i „kraju Omriego”⁷. Na podstawie tych danych egzegeci starają się odtworzyć przebieg wydarzeń w tym ważnym okresie historii Samarii.

N. Na’aman⁸, biorąc pod uwagę dane biblijne i pozabiblijne, przeprowadził następującą rekonstrukcję wydarzeń, które nas interesują. Ozeasz przy końcu panowania Salmanassara zbuntował się i zawarł przymierze z królem Egiptu So. W konsekwencji przybyli Asyryjczycy i uwięzili Ozeasza. Salmanassar wkrótce zmarł. Nie jest jednak jasne, czy po jego śmierci kontynuowano oblężenie Samarii. Sargon II po wstąpieniu na tron musiał najpierw stłumić bunt w Asyrii. W tym czasie wzmocniła się koalicja antyasryjska. Kiedy Sargon II uporządkował sytuację w państwie, wyruszył przeciwko wrogiem koalicji, podbił Samarię i inne ośrodki buntu, przyłączył je do terytorium Asyrii, deportował mieszkańców i sprowadził na ich miejsce inne narody. Zdobycie Samarii i deportacja Izraelitów miały – według Na’amana – miejsce w roku 722.

Rozbudowaną hipotezę wydarzeń przedstawili J. H. Hayes i J. K. Kuan⁹. Ich zdaniem Ozeasz (wspierany przez Achaza) objął kontrolę nad Samarią (730), posłał haracz królowi Asyrii Tiglat Pileserowi III (745-727); podobną

⁶ Opinie egzegetów dotyczące źródeł i redakcji interesujących nas wierszy zob. K. L. YOUNGER, *The Fall of Samaria in Light of Recent Research*, CBQ 61 (1999), s. 477.

⁷ Zob. T. BRZEGOWY, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 2002³, s. 229-235.

⁸ N. NA’AMAN, *The Historical Background to the Conquest of Samaria (720 Bc)*, Bb 71 (1990), s. 206-225.

⁹ J. H. HAYES, J. K. KUAN, *The Final Years of Samaria (730-720)*, Bb 72 (1991), s. 153-181, zwłaszcza s. 179-181.

daninę płacił później przez dwa lata (730-728). W roku 728 król Izraela dołączył do koalicji Damaszek-Tyr przeciw Asyrii. Wódz Asyrii wyruszył przeciwko nim i Ozeasz zgodził się płacić daninę (por. 2 Krl 17, 3). Pokój jednak trwał krótko, bo już w roku 725 Ozeasz ponownie się zbuntował (por. 2 Krl 17, 4a). Wówczas Salmanassar zaatakował, zniszczył część Samarii, splądrował świątynię i uwięził Ozeasza. W odpowiedzi podniosła bunt Samaria i Efraim. W trzecim roku panowania Salmanassar znowu wyruszył na wschód (724) i w siódmym roku Ozeasza nastąpiła deportacja. Tak po raz trzeci Asyryjczycy zdobyli Samarię. Salmanassar zmarł w Tebach w roku 722. Po jego śmierci trwała w Asyrii wewnętrzna walka. Następnie wojska Sargona II wyruszyły przeciwko Tyrowi i Samarii – ślady tego podboju widoczne są w: Hamat, Gaza, Arpad, Simirra, Damaszek. W drugim roku panowania (720-719) Sargon II stłumił bunty i po raz czwarty podbił Samarię. Wówczas deportował Samarytan, ustanowił zarządcę, a miasto zaludnił napływowymi narodami.

Według G. Galila¹⁰ król Ozeasz był wiernym wasalem podczas panowania Tiglat Pilesera III i później, aż do roku 723. Wtedy nie zapłacił należnej dani-ny i wszedł w układy z Egiptem przeciw Asyrii. W konsekwencji Salmanassar wyruszył przeciwko Królestwu Izraela i zdobył jego miasta. Ozeasz prawdopodobnie wyszedł mu naprzeciw, by uchronić Samarię przed zniszczeniem, ale został schwytany i uwięziony. Mieszkańcy Samarii jednak się nie poddali i stawiali opór przez dwa i pół roku. W grudniu 722 roku Salmanassar zmarł. Asyryjczycy dalej oblegali Samarię przez pierwszy rok panowania Sargona II. Po pokonaniu ligi nieprzyjacielskiej król asyryjski zdobył Samarię i deportował ludność do górnej Mezopotamii i Medii (27 290). Samaria stała się prowincją Asyrii i została zaludniona przez imigrantów z Babilonii, potem przez szczepy arabskie podbite przez Sargona. Ze zmieszania się tych ludów powstała nowa ludność Samarii – Samarytanie.

K. L. Younger¹¹ po przypomnieniu opinii badaczy na temat zburzenia Samarii, po analizie danych kroniki babilońskiej, inskrypcji, reliefu pałacu Sargona II, danych archeologicznych, biblijnych i po ich ocenie uważa, że wydarzenia w interesującym nas okresie miały przebieg następujący: za panowania Tiglat Pilesera III Królestwo Izraela dobrowolnie przyjęło status wasala. Później Ozeasz wszedł w koalicję z królem egipskim So, co spowodowało oblężenie Samarii przez Salmanassara. Samaria została zdobyta w roku 722. Krótko po tym zwycięstwie zmarł Salmanassar. Nadarzyła się okazja, by organizować koalicje antyaszyryjskie. Po objęciu władzy Sargon

¹⁰ G. GALIL, *The Last Years of the Kingdom of Israel and the Fall of Samaria*, CBQ 57 (1995), s. 52-65

¹¹ K. L. YOUNGER, *The Fall of Samaria in Light of Recent Research*, CBQ 61 (1999), s. 461-482.

II, zajęty rozgrywkami wewnętrznymi, nie mógł od razu przeciwstawić się wrogim mu koalicjom. Dopiero w roku 720 pod Qarquar pokonał zachodnią koalicję, tj. Arpad, Simirra, Damaszek, Hatarika, i przystąpił do oblężenia Samarii. Po krótkim oblężeniu zdobył ją i deportował znaczną liczbę Izraelitów do różnych miejscowości swego imperium.

Po uwzględnieniu opinii egzegetów dotyczących zdobycia miasta Samarii można – też hipotetycznie – odtworzyć interesujące nas wydarzenia. Za panowania Tiglat Pilesera III imperium asyryjskie osiągnęło szczyt swej potęgi. Wspomniany król przeprowadził reformę administracyjną, wcielił do Asyrii podbite tereny i podporządkował je władzy centralnej. Król Izraela Menachem (745-736) przekazywał mu daninę. Natomiast Pekach (735-732) i Resin, król Damaszku, doprowadzili do tzw. wojny syro-efraimskiej, do której chcieli wciągnąć – choć bezskutecznie – króla Judy Achaza (742-727). Asyryjczycy wyruszyli przeciwko zbuntowanym narodom, zdobyli Damaszek, w roku 732 zajęli Gilead i północną część królestwa oraz uprowadzili do Asyrii 13 520 osób. Uprowadzeni stanowili pierwszą falę deportowanych, najprawdopodobniej trzon asyryjskiej diaspory. Stolicami poszczególnych prowincji Tiglat Pileser III ustanowił miasta: Dor, Megiddo i Gilead. Najważniejsze znaczenie miało Megiddo.

Z inskrypcji asyryjskich wynika, że następną falą deportowanych, której sprawcą był Sargon II, liczyła 27 280 najbogatszych ludzi¹². Znaczy to, że z Królestwa Północnego do Asyrii zostało przesiedlonych około 40 tys. Izraelitów. Historycy obliczają, że Królestwo to – o powierzchni 7,3 tys. km kw. – w VIII wieku liczyło około 225 tys. ludności. Asyryjczycy deportowali więc jedną piątą mieszkańców kraju. Około 20 tys. Izraelitów schroniło się w Judei. Trzeba zatem przyjąć, że tereny Królestwa Izraela opuściło łącznie około 60 tys. ludzi. Nie wiemy zaś, ile osób poległo w walce z Asyryjczykami. Jednak nic nie wskazuje na to, żeby tereny dawnego Królestwa Północnego nie były zasiedlone przez ludność tubylczą. Można przypuszczać, że na tych obszarach pozostało około 100 tys. mieszkańców, miej więcej tyle, ile znajdowało się w Królestwie Judy przed rokiem 722. Zamieszkiwali oni również okolice Samarii. Nie możemy więc rozumieć dosłownie zapisu autora biblijnego: „Wtedy Pan zapłonął gwałtownym gniewem przeciw Izraelowi i odrzucił go od swego oblicza. Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy” (2 Krł 17, 18).

Nie jesteśmy w stanie określić dokładnie, ilu obcokrajowców przybyło na tereny Królestwa Izraelskiego z Mezopotamii, głównie z Kuty, położonej na północny wschód od Babilonu, z Syrii i z Medii. Pewne jest jednak, że pod względem etnicznym ludność zamieszkująca tereny dawnego Królestwa

¹² Por. ANET, 284n.

Izraela została bardzo wymieszana, integrując lub nie ze sobą ludność izraelską, osiedleńców z Syrii i Mezopotamii, potem z krajów arabskich podbitych przez Babilończyków, w późniejszym okresie zapewne także przybyszów z innych stron, zwłaszcza z Grecji¹³. Wydaje się, że najwięcej imigrantów przybyło z Kuty, gdyż Józef Flawiusz oraz dokumenty rabinistyczne nazywają mieszkańców Samarii „Kutejczykami”. Można jednak przypuszczać, że napływowej ludności nie było więcej niż autochtonów. Wydaje się, że to właśnie oni mieli znaczny wpływ na dalsze dzieje tego regionu.

Zmieniła się jednak sytuacja polityczna; zróżnicowaniu uległa także sytuacja religijna. Ludność napływowa, zmieszana z autochtonami budowała sanktuaria swoich bożków i szerzyła ich kult. W ten sposób dawne Królestwo Izraela stało się prowincją asyryjską i nie było w niej króla, w którego żyłach płynęłaby krew potomków Jakuba, nie było też własnych kapłanów. Utworzył się tzw. „lud samarytański”.

Odnośnie do bóstw, którym Samarytanie oddawali kult (por. 2 Krl 17, 30-31), są pewne analogie w historii religii. Sukkot-Benota można kojarzyć z bóstwem Sarpanitu, małżonką babilońskiego boga Marduka. Nergal czczono w Kuta jako pana podziemia. Aszma był prawdopodobnie bóstwem płodności. Adrameleka można utożsamiać z bogiem Adadmiliki, a Anammelek przywołuje skojarzenia z Anu, sumeryjsko-akkadyjskim bóstwem nieba. W Sefarwajem ostatnim dwóm bóstwom składano w ofierze dzieci¹⁴. Powstał jednak kult synkretyczny, gdyż Samarytanie czcili także Boga Jahwe: „Czcili również Pana, lecz spomiędzy swoich ustanowili sobie kapłanów na wyznach, którzy sprawowali dla nich obrzędy w świątyniach wyżynnych. Czcili Pana i zarazem służyli bożkom swoim według zwyczajów ludów, z których (krain) zostali przesiedleni” (2 Krl 17,32-33).

Sytuacja religijna na wygnaniu

Wspomnieliśmy, że Asyryjczycy deportowali około 40 tys. Izraelitów. Trzeba też zaznaczyć, że do Asyrii byli deportowani nie tylko Izraelici. W drugiej połowie VIII wieku przed Chr. Asyryjczycy dokonali ponad 150 deportacji. Ocenia się, że ogólna liczba deportowanych przez nich wahała się między 140 a 600 tys. osób. Trzeba pamiętać przede wszystkim o trzech deportacjach przeprowadzonych przez Babilończyków z terenu Judei i z Jeruzolimy. Wprawdzie

¹³ Szerzej na ten temat zob. J. WARZECHA, *Samarytanie – perspektywa polityczna i religijna*, [w:] „Słowo Twoje jest prawdą” (J 17, 17). *Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Mędali CM w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 332-335; W. CHROSTOWSKI, „Nic nie zostało, jak tylko samo pokolenie Judy” (2 Krl 17, 18b) – czy naprawdę, [w:] *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 37-44.

¹⁴ Zob. J. WARZECHA, *Samarytanie...*, art. cyt., s. 336.

dane biblijne się różnią, można jednak wnioskować, że na przełomie lat 598 i 597 (por. Jr 52, 28-30) z Judei uprowadzono 4,6 tys. osób, po zburzeniu Jerozolimy (587/586) 832 osoby, a po zabójstwie Godoliasza (582) 745 osób; łącznie do Babilonii deportowano około 6 tys. Judejczyków¹⁵.

Rodzi się pytanie, kto przechował rozbudowane tradycje Królestwa Północnego dotyczące życia i działalności proroków czynu Eliasza i Elizeusza (por. 1 Krl 17,1 – 2 Krl 13,21), proroków pisarzy Amosa i Ozeasza, a w pewnym sensie także Nahuma i Habakuka. Istnieją trzy możliwości: (1) przechowali je uciekinierzy z Samarii, którzy osiedlili się w Jerozolimie; (2) tradycje te były żywe wśród ludności, która pozostała na terytorium Izraela; (3) zachowały się one wśród deportowanych w Mezopotamii.

Trudno odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę odegrali ci, którzy przenieśli się z Północy na Południe. Nie wiemy, czy przenieśli oni spisany dokument E, lub jakąś formę karty przymierza, która potem (w okresie Ezechiasza i Jozjasza) stała się podstawą refleksji deuteronomistów. Kiedy więc i jak przekazano tradycję o wspomnianych prorokach? Jeżeli przyjmiemy, że tradycje o prorokach Królestwa Północnego zostały przechowane wśród mieszkańców pozostałych na terytorium byłego królestwa, nasuwa się pytanie, kiedy i w jaki sposób trafiły one do Judy i Jerozolimy, bądź też do uprowadzonych do Babilonii, gdzie dokonano głównej redakcji dzieła deuteronomistycznego?

Zwracamy uwagę na trzecią możliwość, czyli na to, że tradycje te przechowywali deportowani do Mezopotamii. Mało się o tym mówi. Tymczasem wiele wskazuje na to, że właśnie diaspora asyryjska stała się ważnym, a może nawet najważniejszym gwarantem ciągłości tradycji pielęgnowanej na Północy przedwygnaniowego Izraela. Najbardziej prawdopodobne domniemanie jest takie, że wiadomości te przechowano w diasporze asyryjskiej, a następnie zostały one przejęte, aktualizowane i reinterpretowane w środowisku nowej fali uprowadzonych z Jerozolimy i Judy. Jeżeli tak, to należy się liczyć z istnieniem i wielkim wkładem asyryjskiej diaspory w przechowanie tradycji Królestwa Północnego.

W późniejszym okresie diaspora asyryjska została wchłonięta przez wygnańców z Jerozolimy i Judy. Nowa fala uprowadzonych przyswoiła sobie najpierw zastane osiągnięcia, a potem przedstawiła je w duchu całkowitej separacji i izolacji od dawnych pobratymców z Północy. W kręgach deuteronomistów zauważa się wyraźną niechęć do Królestwa Północnego i jego mieszkańców, a także przemilczenia dotyczące diasporę asyryjskiej. Deuteronomiści zastosowali więc zamiast polemiki taktykę przemilczenia.

¹⁵ Zob. W. CHROSTOWSKI, *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, [w:] *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2003, s. 22-27.

W ten sposób wygnańcy judzcy w Babilonii stali się jedynymi i wyłącznymi spadkobiercami przedwygnaniowego Izraela. Im przypisuje się redakcję dzieła deuteronomistycznego, dokumentu kapłańskiego P i – być może – także Kodeksu Świątości (Kpł 17-26).

Napięcia między deportowanymi z Północy i Południa widoczne po powrocie z wygnania najprawdopodobniej istniały już wcześniej w kraju wprowadzenia. Faktem jest, że Ezechiel kierował swoje przesłanie do jednej i do drugiej grupy, wzywając bezskutecznie do zjednoczenia. Można przypuszczać, że także potomkowie wprowadzonych z Królestwa Północnego wracali z niewoli w przekonaniu, że będą mieli coś do powiedzenia w rozpoczynającym się procesie odnowy życia religijnego i społecznego. Zostali jednak odepchnięci. Zamiast zgody wybrano podczas odbudowy ekskluzywizm i separację, które przesądziły o tym, że w nowej, żydowskiej świadomości nie znalaziono miejsca dla pobratymców z Północy i ich potomków. Później rabini zupełnie wymazały ze świadomości narodowej pamięć o diasporze asyryjskiej¹⁶.

Okres odbudowy społecznej i religijnej

Edykt Cyrusa (538) otworzył możliwości powrotu wprowadzonych do Judei. W wielkim imperium perskim prowincjami zarządzali namiestnicy (*pechah*). Historycy dyskutują, czy Judea od początku była niezależną prowincją, czy też najpierw podlegała Samarii. Bibliści przyjmujący pierwszą możliwość podają imiona namiestników okresu powygnaniowego: Szeszbassar, Zorobabel, Chananiaś, Nehemiasz (445-433)¹⁷. Namiestnik perski wraz z urzędnikami w liczbie około 150 stanowili zarząd prowincji. Istniał również żydowski samorząd składający się z rady starszych (głowy domów, starszyzna, wiodące postacie związków plemiennych) i kolegium kapłanów (kapłani i lewici)¹⁸.

Dokładne określenie terytorium Judy w okresie drugiej świątyni jest trudnym zagadnieniem. Biorąc pod uwagę pieczęcie, można przypuszczać, że rozciągało się ono na terenie 30 km wokół Jerozolimy i wynosiło około 1,7 tys. km kw. powierzchni, którą zasiedlało około 17,3 tys. ludności¹⁹. Część spośród nich uprawiała rolę, inni zajmowali się hodowlą lub handlem

¹⁶ Hipotezę taką przedstawił W. CHROSTOWSKI, *Asyryjska diaspora Izraelitów...*, art. cyt., s. 28-34, i za nią się opowiadamy.

¹⁷ Zob. J. WARZECHA, *Początek odbudowy po wygnaniu babilońskim*, [w:] *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 2000, s. 341.

¹⁸ Zob. tamże, s. 341n.

¹⁹ Zob. tamże, s. 343.

albo opiekowali się świątynią. Wspólnota składała się głównie z dwóch grup: ubogich autochtonów, którzy pozostali w kraju, i bardziej zamożnych repatriantów. W takiej wspólnocie nie mogło obyć się bez konfliktów.

Był to bardzo ważny okres historii zbawienia²⁰. W tym czasie kształtował się żydowski kanon Pisma Świętego, odnowiono kult i odbudowano świątynię; budziły się i szerzyły oczekiwania eschatologiczne. Istniały głównie trzy nurty teologiczne: deuteronomistyczny, kapłański związany ze świątynią i kultem oraz profetyczny o charakterze zbawczym.

Najpilniejszym zadaniem w tym okresie była odbudowa świątyni i odnowa życia religijnego²¹. Po przewyciężeniu początkowych trudności, dzięki nawoływaniu proroków Aggeusza i Zachariasza oraz przychylniej postawie Dariusza, króla perskiego, świątynia została odbudowana i poświęcona w roku 515. Wprawdzie nie była ona tak okazała, jak pierwsza, wzbudziła jednak wielką radość Judejczyków. Dokonało się to w klimacie wielu nieporozumień z Samarytanami. W Księdze Ezdrasza czytamy, że gdy „wrogowie Judy i Beniamina” dowiedzieli się, iż repatrianci odbudowują świątynię, „przystąpili do Zorobabela, do Jozuego oraz przedstawicieli rodów i rzekli do nich: «Chcemy budować z wami, albowiem czcimy Boga naszego jak wy i Jemu składamy ofiary od czasów Asarhaddona, króla Asyryjskiego, który nas tu sprowadził». Lecz Zorobabel, Jozue i pozostali naczelnicy rodów izraelskich im odpowiedzieli: «Nie wolno wam razem z nami budować domu dla Boga naszego, ale my sami budować będziemy dla Pana, Boga izraelskiego, jak nam rozkazał Cyrus, król perski»” (Ezd 4, 2-3). Z przytoczonego tekstu nie można wnioskować, że wszyscy mieszkańcy Samarii mieli takie przeświadczenie. Ale o ich wrogiej postawie dowiadujemy się także z Ezd 4, 6. 7-22. Tekst ten odnosi się jednak do budowy murów, a nie świątyni. Wrogość Samarytan w tym wypadku miała charakter polityczny, a nie religijny. Nie można zatem twierdzić, że już w czasie Zorobabela dokonał się głęboki podział między Judą a Samarią.

Jak można więc odtworzyć relacje między Żydami i Samarytanami po niewoli? Samarytanie pod przewodnictwem namiestnika Sanballata przeciwstawili się wysiłkom odbudowy Jerozolimy (por. Ne 4; 6). Spory te – jak wspomniano – miały jednak raczej polityczny charakter, a nie religijny. Warto zauważyć, że wśród kobiet, które Żydzi poślubili niezgodnie z Prawem, nie wymienia się Samarytanek (Ne 13, 23). Na podstawie licznych imion mających związek z imieniem Boga Jahwe można wnioskować, że rządząca warstwa Samarytan z czasów perskich oddawała cześć Jahwe.

²⁰ Zob. tamże, s. 347-350.

²¹ Zob. tamże, s. 350-356.

W V wieku przed Chr. Żydzi przebywający w Egipcie zwracali się do przywódców zarówno w Jerozolimie, jak i w Samarii z prośbą o pomoc w odbudowie swojej świątyni na Elefantynie.

Po podboju Palestyny przez Aleksandra Wielkiego (332 rok przed Chr.) Samarytanie, wykorzystując próżnię polityczną w czasie walk tego wodza z Persami, zbudowali w pobliżu Sychem świątynię dla Jahwe, mającą rywalizować ze świątynią jerozolimską. Według Józefa Flawiusza budowlę tę wzniesli w roku 330, a poświęcili ją w roku 328. Na początku Samarytanie wspierali Aleksandra Wielkiego, ale gdy ten mianował Andromachussa zwierzchnikiem Samarii, okazali niezadowolenie. Wtedy Aleksander zemścił się, zburzył Samarię i wypędził jej mieszkańców, którzy schronili się w Sychem. Później Samarytanie nie brali udziału w walkach prowadzonych przez Machabeuszów, a mimo to Antioch IV Epifanes (175-164) nakazał poświęcić ich świątynię Zeusowi Kseniosowi. W 2 Księdze Machabejskiej czytamy: „ale zbezczeszcili zarówno świątynię w Jerozolimie, którą mieli oddać Zeusowi Olimpijskiemu, jak i tę na Garizim, którą [...] mieli oddać Zeusowi Kseniosowi” (6, 2). Świątynię tę zburzył Jan Hirkan w 21 dniu miesiąca Kislew 128 roku i już nigdy nie została odbudowana. Wtedy też nastąpił definitywny podział między Samarią a Judejczykami.

Później Samaria stała się bogatym miastem hellenistycznym. Wprawdzie Jan Hirkan zburzył ją w 128 roku, ale znowu ją odbudowano po zajęciu Palestyny przez Rzymian (63). Herod Wielki z przepychem rozbudował Samarię i nazwał ją Sebastą. Miasto odbudowane z wielkim rozmachem zostało zburzone podczas pierwszej wojny żydowskiej (70), wkrótce znowu odbudowane przeżywało okres rozkwitu aż do ostatecznego upadku w czasach bizantyjskich²². Góra Garizim pozostaje dotąd świętą górą Samarytan i miejscem ich kultu.

Jakie więc były społeczne i religijne przyczyny rozłamu pomiędzy Żydami a Samarytanami? Zagadnienie to jest przedmiotem żywej dyskusji zarówno w literaturze światowej, jak i w polskiej²³. Przyczyny te można sformułować następująco²⁴:

²² Por. *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, konsultacja wydania polskiego W. Chrostowski, Warszawa 1997, s. 699.

²³ Np. B. PONIŻY, *Samarytanie*, art. cyt., s. 143, przedstawia je w następujący sposób: nieprzyjęcie zaproszenia przez Samarytan do wspólnego celebrowania Paschy w okresie reformy Ezechiáša; zawieranie małżeństw mieszanych po roku 722; odrzucenie przez repatriantów oferty Samarytan przy odbudowie świątyni; stworzenie przez Samarytan odrębnego miejsca kultu na górze Garizim (328); sprofanowanie świątyni jerozolimskiej przez rozrzucenie tam ludzkich kości; jawne ataki na Żydów galilejskich zmierzających do Jerozolimy na święto Paschy.

²⁴ Przytaczamy je tu za J. WARZECHA, *Samarytanie...*, art. cyt., s. 339-343.

– gdy Judejczycy odbudowali świątynię (515 rok przed Chr.), kult jerozolimski przyciągał żydowską ludność z Samarii (por. 2 Krl 17, 34b-40). Dopóki teren Judy stanowił część prowincji Samarii, nie budziło to zastrzeżeń. Natomiast gdy Judea stała się samodzielną prowincją, sytuacja znacznie się skomplikowała. Judejczycy zorganizowali się na sposób plemiennie-etniczny (każdy musiał uzasadnić przynależność do określonego rodu); Samarytanie zaś nie mogli tego zrobić;

– dla Samarytan nie było łatwym przyjęcie przekonania deuteronomistów, że jedynym miejscem kultu wybranym przez Jahwe jest Jerozolima;

– w czasie działalności Nehemiasza w Jerozolimie Samarytanie wraz z namiestnikiem Sanballatem sprzeciwiali się odbudowie murów Jerozolimy (por. Ne 4; 6), a Nehemiasz nie widział możliwości współpracy z nimi (Ne 2-6). Tymczasem w księgach prorockich (np. Iz 56; 60-62; Jon) i dydaktyczno-historycznych (Rut i Jud) znajdujemy inne świadectwo. Jest nawet możliwe, że istniała wówczas partia popierająca powszechne zbratanie. Można wnioskować, że na początku okresu perskiego napięcia między Judą a Samarią nie były zbyt wielkie;

– istotnym wydarzeniem było zbudowanie przez Samarytan świątyni na górze Garizim. Nie doprowadziło to jeszcze do głębokiego podziału. Podział dokonywał się stopniowo i doszedł do punktu kulminacyjnego w okresie Hasmonejczyków (II wiek). Był to zatem proces długotrwały;

– Samarytanie przejęli z kanonu żydowskiego tylko Pięcioksiąg, co wskazuje na ich konserwatywizm religijny odcinający się od wszelkich innowacji, jakie dokonały się w Judzie po okresie niewoli. Nie przyjęli oni innych ksiąg Starego Testamentu ze względu na zawarte w nich oczekiwania mesjańskie. W Judzie łączono je z pomazańcami, królem lub kapłanem, oni natomiast oczekiwali proroka na miarę Mojżesza.

Samarytanie w pismach Nowego Testamentu

Po narodzeniu Jezusa relacje między Żydami a Samarytanami miały zróżnicowaną dynamikę. Wspomnimy tylko niektóre wydarzenia. Podczas obchodów święta Paschy za prokuratora Konopiusza (lata 6-8) Samarytanie rozrzucili na krążgankach i na dziedzińcu świątyni ludzkie kości, bezczeszcząc tym samym świątynię. Gdy Samarytanie zaatakowali Galilejczyków idących na święto Paschy do Jerozolimy, Żydzi w odwecie spalili kilka ich wiosek. W wojnie żydowskiej Samarytanie wystąpili przeciwko Rzymianom. Po drugim powstaniu żydowskim (135 rok) Hadrian kazał wybudować na górze Garizim świątynię ku czci Jowisza²⁵.

²⁵ Szerzej na ten temat zob. B. PONIŻY, *Samarytanie...*, art. cyt., s. 140n.

Zapytajmy, jakie zapisy dotyczące relacji Jezusa i Jego uczniów z Samarytanami przekazali święci ewangeliści? W źródle Q, z którego korzystali najprawdopodobniej ewangeliści Mateusz i Łukasz, a także w ewangelii według Marka nie ma wzmianki o Samarytanach. W ewangelii według Mateusza pojawiają się w negatywnym nakazie, by apostołowie nie szli do pogan i Samarytan: „Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego! Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10, 5b-6). Relacja ta nie została zaczerpnięta – uważają egzegeci – ani ze źródła Q, ani z przekazu Marka, ale pochodzi od Mateusza; możliwy jest również wpływ gminy judeochrześcijańskiej²⁶.

Ewangeliści Łukasz (wyraźnie) i autor czwartej Ewangelii (niewyraźnie) wspominają o głoszeniu dobrej nowiny Samarytanom. W ewangelii według Łukasza 17, 1-19 mamy relację o uzdrowieniu dziesięciu trędowatych, spośród których tylko Samarytanin przyszedł, by podziękować Jezusowi. Inna wzmianka o Samarytanach w trzeciej ewangelii znajduje się w opowiadaniu o podróży Jezusa wraz z uczniami do Jerozolimy na święto Paschy (Łk 9, 52-53). Samarytanie nie przyjęli Go życzliwie, ponieważ zmierzał do Jerozolimy. Jakub i Jan, jako prawdziwi synowie gromu, chcieli sprowadzić na Samarytan ogień z nieba. Bibliści uważają, że mamy tu do czynienia z tradycją przedłukaszową²⁷.

Dobrze znana jest przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30-35). Scena ta rozgrywa się w drodze „z Jerozolimy do Jerycha” (w. 30). Jako główne postacie w przypowieści występują z jednej strony kapłan i lewita, a z drugiej Samarytanin. Uczony w piśmie stawia pytanie: Kto jest moim bliźnim? Znał zapewne starotestamentalne przykazanie miłości: „Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował bliźniego jak siebie samego” (Kpł 19, 18). Był przekonany, że bliźni to członek narodu wybranego. Jezus wskazuje na Samarytanina jako na bohatera przypowieści i w ten sposób daje do zrozumienia, że nie można ograniczać miłości bliźniego i praktykować jej tylko w obrębie jednego narodu²⁸.

Egzegeci dyskutują, czy tradycja zawarta w tej przypowieści sięga Jezusa historycznego, czy jest owocem teologii pierwotnego Kościoła, czy też pochodzi od autora ewangelii? Wydaje się, że materiał najprawdopodobniej pochodzi z tradycji L, a opracował go Łukasz. Choć historia redakcji tekstu jest dyskutowana, przesłanie jest jasne: ranny nie otrzymał

²⁶ Zob. J. P. MEIER, *The Historical Jesus and the Historical Samaritans...*, art. cyt., s. 218-220.

²⁷ Zob. tamże, s. 222-224.

²⁸ Więcej informacji na temat tej przypowieści zob. M. ROSIK, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, Kielce 2003, s. 132-143

pomocy od Judejczyków (kapłana, lewity), ale zajął się nim Samarytanin. Stąd wniosek, że współczucie i pomoc bliźniemu powinny być okazywane niezależnie od jego przekonań religijnych²⁹.

Według Dziejów Apostolskich prześladowanie chrześcijan w Judei doprowadziło do misji w Samarii: „Wszyscy [...] rozproszyli się po okolicach Judei i Samarii. [...] Ci, którzy się rozproszyli, głosili w drodze słowo. Filip przybył do miasta Samarii i głosił im Chrystusa. Tłumy słuchały z uwagą i skupieniem słów Filipa” (Dz 8, 1-6).

W czwartej Ewangelii również są wzmianki o Samarytanach. Najbardziej znany jest opis spotkania Jezusa z Samarytanką (J 4, 4-42). Jest to fragment bardzo złożony. Język i teologia są typowe dla autora tej ewangelii. Akcja rozgrywa się u stóp góry Garizim, w pobliżu Sychem, gdzie studnia Jakubowa była symbolem darów Boga dla Izraela. Obietnica wody żywej oznacza objawienie Boże, które Jezus przynosi w słowie i postawie życia. Jezus objawia się tu jako źródło wody żywej „wytryskującej ku życiu wiecznemu” (w. 14), a także jako ustawodawca nowej formy kultu „w Duchu i prawdzie” (w. 23n). Samarytanką odkrywa, że nie jest On takim Żydem, jak inni i rozpoznaje w Nim proroka i Mesjasza. Wyznaje, że On – Żyd – jest prawdziwym prorokiem; Jezus zaś podkreśla, że „zbawienie bierze początek od Żydów” (w. 22). Dialog kończy stwierdzenie: „On prawdziwie jest Zbawicielem świata” (w. 42)³⁰. Najprawdopodobniej opis ten jest wyrazem tradycji Kościoła pierwszego wieku i nie sięga warstwy Jezusa historycznego.

*

W obiegowym rozumieniu często można spotkać określenie „schizma Samarytan”. Schizma zakłada wcześniejszą jedność. Powstaje pytanie, czy istniała wcześniej taka jedność między Żydami i Samarytanami?

Po okresie wygnania do Babilonii pojawił się termin „Żydzi” odnoszący się do mieszkańców terytorium Judy. Tę grupę religijną tworzyli repatrianci, którzy odbudowali kult i świątynię, oraz ci mieszkańcy Judei, którzy nie byli w niewoli. Natomiast Samarytanie pochodzący z pokolenia Efraima i Manassesza nigdy nie byli określani w Palestynie jako Żydzi. Wobec tego lepiej jest mówić o Judejczykach i Samarytanach, którzy wierzyli i czcili Jahwe jako jedyne Boga zgodnie z przesłaniem Pięcioksięgu. Wytworzyły się jednak różne praktyki kultu. W Samarii dokonało się to pod wpływem ludzi z Asyrii, Babilonii, Persji i tych ze świata arabskiego i hellenistycz-

²⁹ Zob. J. P. Meier, *The Historical Jesus and the Historical Samaritans...*, art. cyt., s. 224-226.

³⁰ Omówienie tego fragmentu zob. L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, [w:] PŚNT, t. 12, Poznań-Warszawa 1975, s. 173-185; S. MĘDALA, *Ewangelia św. Jana. Listy Powszechnie. Apokalipsa*, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 10, Warszawa 1992, s. 35n.

nego. Były to zatem dwa nurty – raz opozycyjne względem siebie, kiedy indziej przyjazne, zależnie od uwarunkowań okresu historycznego³¹.

Jezus nie prowadził misji wśród Samarytan, ale nie zauważa się także u Niego śladów niechęci wobec nich. W ewangelii Łukasza i Jana znajdujemy ślady przekonań pierwotnego Kościoła, które wskazują na otwartą postawę Jezusa wobec Samarytan³². Świadczą one także o tym, że dość wcześnie uczniowie Jezusa z powodzeniem głosili Samarytanom Jego orędzie.

Sommario

I Samaritani nel contesto storico, geografico e religioso

Il termine „Samaritani” deriva dal verbo ebraico *šamar* „vigilare”, „custodire”. Gli Assiri, dopo aver conquistato la capitale Samaria (722) deportarono circa 40 mila Israeliti in Mesopotamia i quali conservarono la tradizione dei profeti del Regno del Nord: Elia, Eliseo, Amos ed Osea. Nella regione di Samaria rimasero circa 100 mila Israeliti, ma vi arrivarono molti altri popoli dalla Siria, Assiria, Persia, Media e dal mondo ellenistico. Così si formò una comunità assai composita che adottò un rito speciale.

Dopo il periodo di deportazione (di esilio), quando i rimpatriati Giudei si dedicarono al rinnovamento del culto e alla ricostruzione del tempio di Gerusalemme, i Samaritani espressero il desiderio di parteciparvi. Ma il loro desiderio fu respinto dai rimpatriati. Allora i Samaritani, per ragioni politiche, si opposero alla ricostruzione delle mura di Gerusalemme e costruirono un proprio tempio sul monte Garizim (328) che fu distrutto da Giovanni Ircano (128), procurando una profonda spaccatura tra Giudei e Samaritani.

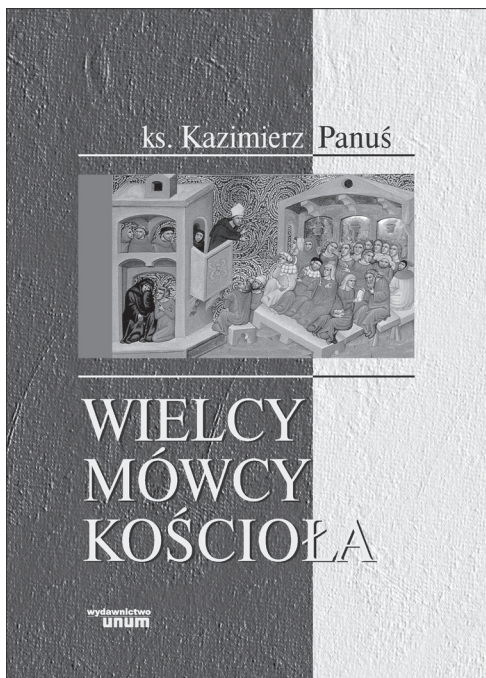
Spesso si parla di „scisma dei Samaritani”. In realtà si tratta piuttosto di due correnti religiose, basate sul Pentateuco. I Samaritani sono monoteisti, considerano Mosè come un profeta, indirizzano le preghiere a Dio tramite i patriarchi e Mosè, accettano il Pentateuco, considerano il monte Garizim come un luogo santo, hanno il proprio calendario liturgico e riti religiosi.

Gesù non predicò la buona novella ai Samaritani (non si trovano tracce nella fonte Q e in Marco). I due evangelisti testimoniano che Gesù non era contro i Samaritani (vedi la parabola del buon Samaritano – Luca 10,30-35 ed il colloquio con la Samaritana – Giov. 4,4-42). I discepoli di Gesù ben presto, con un notevole successo, cominciarono a predicare il messaggio del loro Maestro ai Samaritani (cf. Atti 8,1-6).

³¹ Zob. J. P. MEIER, *The Historical Jesus and the Historical Samaritans...*, art. cyt., s. 215-217.

³² Omówienie tego zagadnienia zob. tamże, s. 218-232.

POLECAMY



Niniejsza publikacja prezentuje sylwetki 25 wybitnych kaznodziejów Kościoła powszechnego, którzy – zdaniem autora – wnieśli istotny wkład w głoszenie ewangelii Chrystusowej. Mówcy ci to wielkie osobowości, bohaterzy wiary, nierzadko kanonizowani święci: biskupi, zakonnicy, kapłani diecezjalni. Pełniejsze spotkanie z nimi umożliwiają załączone do każdej sylwetki, reprezentatywne dla niej, teksty kaznodziejские. Nie ma w tym opracowaniu mistrzów polskiej ambony, gdyż będzie im poświęcony odrębny tom.

Przywołując wielkich mistrzów ambony, od początków chrześcijaństwa do końca XX wieku, autor poświęca szczególną uwagę kaznodziejom czasów nowożytnych i najnowszych. Wieloletni brak zainteresowania kazaniem przez ośrodki badawcze, przez historyków, filologów i badaczy kultury sprawił bowiem, iż nadal – nawet wykształconemu Polakowi – niewiele mówią tak ważni dla kaznodziejstwa niemieckiego kaznodzieje, jak: Jan Tauler, Abraham a Sancta Clara, Paul Wilhelm von Keppeler czy Michael von Faulhaber, dla kaznodziejstwa francuskiego: Jacques-Bénigne Bossuet, Henryk Lacordaire, Henryk Pinard de la Boullaye czy Noël Quesson, dla kaznodziejstwa angielskiego: John Henry Newman, dla kaznodziejstwa hiszpańskiego: św. Wincenty Ferrer czy św. Jan z Avili, dla kaznodziejstwa włoskiego: św. Wawrzyniec z Brindisi, Paweł Segneri Starszy czy św. Leonard z Porto Maurizio, dla kaznodziejstwa portugalskiego: Antoni Vieira, dla kaznodziejstwa węgierskiego: Ottokár Prohászka, dla kaznodziejstwa amerykańskiego: Fulton John Sheen. Z tymi i z innymi wielkimi mówcami Kościoła będzie się można spotkać na kartach tej książki. Warto także podkreślić, iż Czytelnik polski ma po raz pierwszy okazję zapoznać się z kazaniem św. Jana z Avili i Abrahama a Sancta Clara. Dotąd bowiem ci charyzmatyczni mówcy skutecznie unikali *szkietka i oka* polskich badaczy.

488 stron · format 165×235 mm · oprawa twarda · cena 40 zł

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM · ul. Kanonicza 3 · 31-002 Kraków
tel. (12) 422 56 90 · e-mail: unum@ptt.net.pl

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

ks. Bogdan Zbroja

Osobiste doznania św. Jana opisane w Apokalipsie

Czytając Apokalipsę, często natrafiamy na wypowiedzi, w których św. Jan mówi o swoich osobistych przeżyciach i doświadczeniach¹. W niniejszym artykule postaramy się odpowiedzieć na pytanie: co wnoszą do teologii Apokalipsy osobiste wypowiedzi jej autora?

Pierwszym krokiem w badaniu tego interesującego zjawiska jest wyodrębnienie z Apokalipsy wszystkich wypowiedzi św. Jana wyrażonych w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Następnie postaramy się uporządkować je logicznie, by na zakończenie wyprowadzić wynikające z przeprowadzonych badań wnioski teologiczne.

Wypowiedzi św. Jana

Już pierwsze słowa Apokalipsy zwracają uwagę czytającego na osobiste przeżycia św. Jana, który będąc na wyspie Patmos doświadczył spotkania z niezwykłą tajemnicą: „Ja, Jan, wasz brat i współuczestnik w ucisku i królestwie, i wytrwałości w Jezusie, byłem (ἐγενόμην) na wyspie zwanej Patmos z powodu słowa Bożego i świadectwa Jezusa” (Ap 1, 9).

Wzmianki o osobistym doświadczeniu tej czy innej sprawy spotykamy prawie w każdym rozdziale Apokalipsy (brak ich tylko w trzech rozdziałach: 2, 3 i 11)². Apokalipsa używa w 93 miejscach czasowniki, które wyrażają własne przeżycia św. Jana. Kluczem, który wyraźnie zwraca uwagę odbiorcy tekstu natchnionego na tę sprawę, są z pewnością słowa zapisane pod koniec dzieła: „To właśnie ja, Jan, **słyszę i widzę** te rzeczy” (Ap 22, 8). Wizjoner z Patmos ujrzał własnymi oczyma i usłyszał swoimi uszami. Co więcej, doświadczył in-

¹ Wiadomo, że Apokalipsa św. Jana jest jedyną w Nowym Testamencie księgą zaliczaną do prorockich. Prorok w świecie Biblii głosił ludowi w języku komunikatywnym to, co „widział” i „słyszał” – por. L. STACHOWIAK, *Profetyzm*, [w:] tenże, *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 250.

² Rozdziały 2-3 zawierają tak zwane Listy do siedmiu Kościołów, które także polecono zredagować św. Janowi. Rozdział zaś 11 traktuje o „dwóch świadkach” oraz opisuje wydarzenia związane z „siódmą trąbą”.

nych doznań, które precyzyjnie opisał w Apokalipsie. Dlatego postaramy się dokładnie przyjrzeć tym słowom. W nauce biblijnej jest to niezwykle ważna sprawa, związana z genezą i zarazem interpretacją Pisma Świętego³.

We wspomnianych wyżej 93 miejscach spotykamy 13 czasowników określających osobiste doświadczenia św. Jana. Są to słowa: ἀκούω, ἀπέρχομαι, βλέπω, γίνομαι, γράφω, ἐπιστρέφω, ἔσθίω, θαυμάζω, κατεσθίω, κλαίω, λαμβάνω, λέγω i ὁράω.

Terminy te zwracają uwagę czytelnika na fakt osobistego udziału autora natchnionego w doświadczeniu tajemnicy objawienia, które następnie miał – jako naoczny świadek – przekazać innym.

Charakterystyka werbalna

Wymienione w powyższym paragrafie terminy należy poddać dokładnej analizie pod względem częstotliwości występowania w dziele oraz zakotwiczenia w biblijnej myśli teologicznej. Aby nie komplikować badań, przyjęto alfabetyczny klucz prezentacji słów mówiących o osobistych doświadczeniach wizjonera z Patmos.

ἀκούω

Termin ten oznacza: słyszeć, słuchać⁴. Pojawia się w Apokalipsie w odniesieniu do osobistych doświadczeń św. Jana 28 razy: Ap 1, 10; 4, 1; 5, 11. 13; 6, 1. 3. 5. 6. 7; 7, 4; 8, 13; 9, 13. 16; 10, 4. 8; 12, 10; 14, 2 (2 razy). 13; 16, 1. 5. 7; 18, 4; 19, 1. 6; 21, 3; 22, 8 (2 razy)⁵.

Nasz wizjoner usłyszał głos z nieba – Ap 10, 8; 12, 10; 14, 2 (2 razy). 13; 18, 4; 19, 1. 6. Dźwięki te były tak potężne, jak głos trąby (Ap 1, 10; 4, 1). Usłyszane słowa wyrażają zaproszenie skierowane do Jana, aby spożył „książeczkę ostatecznych wyroków” (Ap 10, 8). Św. Jan słyszy hymn w niebiosach, traktujący o dokonanym zbawieniu (Ap 12, 10; 19, 1. 6), który proklamują towarzysze Baranka (Ap 14, 2 [2 razy]. 13). Jako wybraniec, któremu zostało przekazane objawienie, św. Jan słyszy tajemniczy głos

³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, konst. *Dei verbum*, 12: „Ponieważ zaś Bóg w Piśmie Świętym przemawiał przez ludzi na sposób ludzki, komentator Pisma Świętego chcąc poznać, co On zamierzał nam oznajmić, powinien uważnie badać, co hagiografowie w rzeczywistości chcieli wyrazić i co Bogu spodobało się ich słowami ujawnić” – cyt. za: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1986³, s. 356.

⁴ Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu. Wydanie z pełną lokalizacją haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych*, Warszawa 1994, s. 18-19.

⁵ Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland 26 Auflage und zum Greek New Testament 3rd edition*, Berlin-New York 1987³, k. 79-80.

⁶ Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Poznań 1959, s. 250.

nakazujący wiernym opuszczenie zaprzędanego grzechowi i złu Babilonu (Ap 18, 4)⁶. Głos dochodzi od tronu Boga (Ap 21, 3), z Jego świętyni (Ap 16, 1), a nawet od czterech rogów ołtarza (Ap 9, 13. 16; 16, 7)

Swoje słowa wypowiadają także aniołowie – Ap 5, 11; 7, 4; 16, 5; 22, 8 (2 razy). Głoszą oni chwałę Baranka (Ap 5, 11), zapowiadają opieczętowanie ludzi wiernych Jemu (Ap 7, 4) i karę nad ich prześladowcami (Ap 16, 5). O tych usłyszanych tajemnicach wyraźnie zaświadcza nasz wizjoner (Ap 22, 8 [2 razy]). Dodatkowo swoje zdania wypowiadają cztery apokaliptyczne Zwierzęta (Ap 6, 1. 3. 5. 6. 7) oraz siedem gromów (Ap 10, 4). Nie można także pominąć głosu wszelkiego stworzenia (Ap 5, 13; 8, 13).

ἀπέρχομαι

Kolejnym słowem, wyrażającym osobiste doświadczenie św. Jana jest termin ἀπέρχομαι, który oznacza: odchodzić, iść⁷. W *Objawieniu Janowym* pojawia się tylko jeden raz w badanym przez nas kontekście – Ap 10, 9⁸. W wersecie tym św. Jan stwierdza, że poszedł do anioła, który trzymał w rękę „książeczkę ostatecznych wyroków”, i powiedział do niego, aby mu dał tę książeczkę (por. Ap 10, 9)⁹.

βλέπω i ὁράω

W Apokalipsie napotykamy osobiste doznania wzrokowe, które miał św. Jan. Autor natchniony stosuje na określenie widzenia dwa synonimiczne terminy: βλέπω i ὁράω. Pierwszy z nich oznacza: widzieć, spoglądać¹⁰. Pojawia się on tylko w naszym kontekście 3 razy: Ap 1, 12; 22, 8 (2 razy)¹¹. Odnosi się on do wizji wstępnej i kończącej dzieło. Niezwykle interesującym jest apokaliptyczny zwrot mówiący o chęci zobaczenia głosu: Καὶ ἐπέστρεψα βλέπειν τὴν φωνὴν (Ap 1, 12). Dosłownie trudno jest zrozumieć to zdanie. W Ap 22, 8 św. Jan wyraźnie potwierdza swoje osobiste doznania, które opisał w swoim dziele.

Drugie słowo ὁράω oznacza przede wszystkim: zobaczyć, dostrzec, zauważyć¹². Mamy więc jakby bardziej intensywną czynność patrzenia. Już nie tylko widzieć (βλέπω), ale zauważyć, dostrzec (ὁράω). Ze słowem ὁράω spotykamy się częściej, bo aż 49 razy: Ap 1, 2. 12. 17. 19. 20; 4, 1; 5, 1. 2. 6. 11; 6, 1. 2. 5.

⁷ Por. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin-New York 1971⁵, k. 167.

⁸ Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 179.

⁹ Por. E. A. KUCKERKORN, M. D. MATEOS, T. KRAFT, *Apokalipsa św. Jana*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego*, Warszawa 2000, s. 1694.

¹⁰ Por. P. G. MÜLLER, *βλέπω*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. by H. Balz, G. Schneider, t. 1, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, k. 532-535.

¹¹ Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 288.

¹² Zob. szerzej: R. MICHAELIS, *ὁράω i inne*, [w:] *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G. Kittel, G. Friedrich, t. 5, Stuttgart 1966, s. 315-382.

8, 9, 12; 7, 1, 2, 9; 8, 2, 13; 9, 1, 17; 10, 1, 5; 13, 1, 2, 11; 14, 1, 6, 14; 15, 1, 2, 5; 16, 13; 17, 3, 6 (2 razy); 18, 1, 19, 11, 17, 19; 20, 1, 4, 11, 12; 21, 1, 2, 22¹³.

Św. Jan daje świadectwo o tym, co osobiście zobaczył. Przede wszystkim mówi o swoim oglądaniu chwały Boga i Baranka: Ap 1, 2, 12, 17, 19; 5, 6; 6, 1; 14, 1, 14; 20, 11. Właściwie tylko słowa z Ap 20, 11 możemy odnieść do oglądania przez św. Jana Boga, pozostałe zaś perykopy ukazują Baranka – Syna Człowieczego¹⁴. Św. Jan wielokrotnie widzi Aniołów: Ap 5, 2, 11; 7, 1, 2; 8, 2; 10, 1, 5; 14, 6; 15, 1; 18, 1; 19, 17; 20, 1. Aniołowie obwieszczają Boże wyroki, są także wykonawcami Jego sądu. Oni także nieustannie oddają chwałę Bogu w niebiosach. Trzykrotnie określa ich nasz wizjoner jako aniołów potężnych: Ap 5, 2; 10, 2; 18, 21. W sferze niebiańskiej dostrzegamy także, oprócz aniołów, trony z zasiadającymi na nich starcami (Ap 20, 4), którzy czczą Boga. W sferze nieba (Ap 4, 1; Ap 19, 11; 21, 1, 2) św. Jan dostrzega siedem gwiazd (Ap 1, 20), szklane morze (Ap 15, 2) i dusze męczenników (Ap 6, 9; 7, 9; 20, 12).

Autor Apokalipsy osobiście widzi niezwykle istoty o cechach apokaliptycznych: Ap 8, 13; 9, 17; 13, 1, 2, 11; 16, 13; 17, 3, 6 (2 razy); 19, 19 (orła, konie, Bestie, ropuchy i Niewiastę pijaną krwią świętych). Tylko orzeł lecący przez środek nieba oraz konnica ukazane są w Apokalipsie po stronie dobra. Pozostałe istoty służą złu i czeka ich nagła i ostateczna zagłada. Z opisaną w Apokalipsie zagładą wszelkiej potęgi, wrogiej Bogu, wiąże się następne wizje Janowe: jeźdźcy czasów ostatecznych (Ap 6, 2, 5, 8) oraz opisy kosmicznych kataklizmów (Ap 6, 12; 9, 1).

Otwartym nadal pozostaje niezwykle frapujący problem, a mianowicie sprawa świątyni w niebiosach. Posiadamy bowiem dwa teksty właściwie wzajemnie się wykluczające: Ap 15, 5 i Ap 21, 22. Jednym z możliwych, logicznych tłumaczeń tych dwóch stojących w sprzeczności ze sobą miejsc jest różnica pomiędzy świątynią jako taką (Ap 21, 22) a świątynią Przybytku Świadectwa (Ap 15, 5).

γίνομαι

Termin γίνομαι oznacza: stawać się, zdarzyć się, przybyć gdzieś, znaleźć się gdzieś¹⁵. W Apokalipsie św. Jan odnosi go osobiście do siebie (Ap 1, 9, 10; 4, 2)¹⁶. W wymienionych zdaniach nasz wizjoner opisuje swoje uczestnictwo w tajemnicach objawienia¹⁷. W Ap 1, 9 mówi w sposób dość

¹³ Por. H. BACHMANN, W. A. ŚLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 1370-1371.

¹⁴ Por. A. JANKOWSKI, *Apokalipsa św. Jana...*, dz. cyt., s. 270.

¹⁵ Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 108-110.

¹⁶ Por. H. BACHMANN, W. A. ŚLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 328-329.

¹⁷ Por. E. A. KUCKERKORN, M. D. MATEOS, T. KRAFT, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 1687-1688.

prozaiczny, że przebywał na wyspie Patmos. Natomiast w pozostałych dwóch miejscach (Ap 1, 10 i 4, 2) stwierdza, że był w stanie zachwycenia (ἐν πνεύματι – dosł. „w Duchu”).

γράφω

Kolejne słowo –γράφω oznacza: pisać, zapisywać¹⁸. W swoim Objawieniu, św. Jan mówi o własnej czynności pisania w jednym tylko miejscu (Ap 10, 4)¹⁹, gdzie stwierdza, że chciał zapisać to, co powiedziało siedem gromów, ale „głos z nieba” zabronił mu tego²⁰.

ἐπιστρέφω

Termin ἐπιστρέφω oznacza: zawracać, obracać się²¹. Występuje on w Apokalipsie św. Jana dwukrotnie: Ap 1, 12 (2 razy)²² i mówi o czynności obracania się jej autora, w celu zobaczenia tajemnic Bożych.

ἐσθίω i κατεσθίω

Kolejne słowo, określające osobistą czynność św. Jana to wyraz ἐσθίω, który oznacza: zjadać, spożywać²³. Św. Jan dostał polecenie od anioła, aby spożył „książeczkę ostatecznych wyroków” (Ap 10, 10)²⁴. Podobnie mówi synonimiczne słowo κατεσθίω, które także tłumaczy się jako: zjadać, pożerać, pochłaniać²⁵. Występuje ono także w Ap 10, 10²⁶. Różnicą pomiędzy tymi słowami jest fakt, że termin κατεσθίω stosuje św. Jan na określenie czynności jedzenia wspomnianej wyżej książeczki, natomiast słowo ἐσθίω zdaje się zwracać uwagę na czynność trawienia tejże.

θαυμάζω

Termin θαυμάζω oznacza: dziwić się, zdumiewać się²⁷. O swoim osobistym zdziwieniu, św. Jan mówi tylko w Ap 17, 6²⁸, gdzie wyraża swoje przeżycie, którego źródłem był widok pijanej krwią świętych Niewiasty – Babilonu.

¹⁸ Por. W. BAUER, *Wörterbuch...*, dz. cyt., k. 330-332.

¹⁹ Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 347.

²⁰ Por. C. S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 611.

²¹ Por. S. LÉGASSE, ἐπιστρέφω, [w:] *Exegetisches Wörterbuch...*, t. 2, dz. cyt., k. 99.

²² Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 672.

²³ Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 236.

²⁴ Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 711.

²⁵ Por. W. BAUER, *Wörterbuch...*, dz. cyt., k. 834-835.

²⁶ Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 1019.

²⁷ Zob. G. BERTRAM, θαυμάζω, [w:] *Theologisches Wörterbuch...*, t. 3, dz. cyt., s. 27-42.

²⁸ Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 806.

κλαίω

Czasownik κλαίω oznacza: płakać, opłakiwać²⁹. W Apokalipsie św. Jan mówi jeden raz o swoim osobistym płaczu: Ap 5, 4³⁰. W cytowanym fragmencie nasz wizjoner opisuje swój płacz nad faktem, że nikt nie znalazł się godzien, by wziąć księgę z rąk Zasiadającego na tronie ani nawet na nią patrzeć.

λαμβάνω

Termin λαμβάνω oznacza: brać, chwytać, otrzymywać, przyjmować³¹. Św. Jan osobiście wziął z rąk anioła „książeczkę ostatecznych wyroków” (Ap 10, 10)³². Co stało się z nią dalej, wiemy już z powyższych badań³³.

λέγω

Ostatnim z określających osobiste doznania słów jest termin λέγω. Tłumaczy się go jako: mówić, rzec, wypowiadać się³⁴. Św. Jan, jak to widzimy w Ap 7, 14³⁵, wprost odpowiada jednemu ze Starców: „Panie, ty wiesz”.

Wnioski teologiczne

Jak to już widać po ogólnym spojrzeniu na powyższe słowa oraz na częstotliwość ich występowania, najważniejsze dla św. Jana było przede wszystkim świadectwo tego, co osobiście zobaczył (łącznie: 52) i usłyszał (28). Sprawy Boże, które zostały mu objawione za pośrednictwem anioła (por. Ap 1, 1), we własnej osobie przeżywał i brał w nich udział. Zgodnie z ogólnoludzkim doświadczaniem rzeczywistości, najwięcej miejsca poświęcił temu, co widział, i co ważne, rozróżnia swoje postrzeganie obrazów. Stosuje bowiem dwa różne pod względem intensywności poznawczej, choć synonimiczne terminy: βλέπω i ὁράω. Podobnie ma się sprawa z rzeczami, o których św. Jan słyszał (ἀκούω). Te tajemne słowa i dźwięki skrzętnie zapisał w swoim dziele. Najwięcej, bo aż 80 na 93 wszystkich słów (ponad 86 proc.), ma charakter pasywny w znaczeniu biernego odbioru wrażeń i doznań. Oglądanie i słuchanie zakłada aktywność tych postaci, które się postrzega i których się słucha. Niemniej jednak są w ostatniej księdze Biblii także takie słowa, które mówią o osobistej aktywności jej autora.

²⁹ Por. R. POPOWSKI, *Wielki słownik...*, dz. cyt., s. 338.

³⁰ Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 1037.

³¹ Por. W. BAUER, *Wörterbuch...*, dz. cyt., k. 917-920.

³² Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 1106.

³³ Por. E. A. KUCKERKORN, M. D. MATEOS, T. KRAFT, *Apokalipsa...*, dz. cyt., s. 1694.

³⁴ Por. H. HÜBNER, *λέγω*, [w:] *Exegetisches Wörterbuch...*, t. 2, dz. cyt., k. 853-857.

³⁵ Por. H. BACHMANN, W. A. SLABY, *Konkordanz...*, dz. cyt., k. 1166.

Autor Apokalipsy przemawia (λέγω) do jednego z 24 starców (zob. Ap 7, 14). Ważnym teologicznie miejscem jest także czynność pisania (γράφω), które zamierzał św. Jan. W przypadku bowiem, gdy on sam zapragnął zapisać głos siedmiu gromów, nie uzyskał zgody na umieszczenie ich słów w swoim dziele (zob. Ap 10, 4). Św. Jan lamentuje (κλαίω) nad faktem, że nie ma nikogo, kto byłby godny wziąć księgę z ręki Zasiadającego na tronie (zob. Ap 5, 4). On także osobiście bierze (λαμβάνω) z rąk anioła „książeczkę ostatecznych wyroków” i ją zjada (έσθίω i κατεσθίω).

Oprócz tych czasowników mówiących o osobistych doznaniach i przeżyciach św. Jana, ważne są także wydarzenia związane z całą jego osobą, a nie tylko z jednym ze zmysłów lub jakąś czynnością. Trzykrotnie mówi on o fakcie, że był (γίνομαι) na wyspie Patmos oraz był w zachwyceniu. Także on osobiście odwraca się (έπιστρέφω), aby ujrzeć tajemnice objawienia; podchodzi (άπέρχομαι) do anioła. Nasz wizjoner zadziwia się (θαυμάζω) nad perfidią wrogiego Kościołowi Babilonu.

Tak więc widzimy na podstawie dokonanych analiz, że dzięki słowom, które mówią o osobistych doświadczeniach wizjonera z Patmos, możemy pogłębić nasze rozumienie teologii Apokalipsy. W myśl bowiem dokumentów Kościoła mówiących o interpretacji Pisma Świętego, aby dobrze odczytać przesłanie poszczególnych ksiąg, należy poznać zamysł ich natchnionych autorów. Niniejszy artykuł pozwala nam poznać osobiste przeżycia jednego z nich, przez co realizuje powyższy wymóg bibliistyki.

Kraków

KS. BOGDAN ZBROJA

Summary

Personal experiences of Saint John portrayed in the Book of Revelation

The words of Apocalypse which Saint John wrote down in a singular number referring to himself can be focused on his sense of vision and of hearing as well as on his entire person. The visionary from Patmos takes vividly part in the mystery of God that reveals Himself. At the request of God he records what he has seen and heard. He describes his experiences in heavens. In the future, these experiences will impact on the occurrences on the earth. The above piece of writing may constitute a good prelude for a significant monograph on Saint John and on his experiences with regards to his relation with God.

POLECAMY

ks. Marian Szablewski CR

MSZA BEZ LUDU Znak jedności czy podziału?

ROZWÓJ HISTORYCZNO-TEOLOGICZNY

Kraków 2004

240 stron · format 145×205 mm · oprawa miękka · cena **20 zł**

Praca ks. dra Mariana Szablewskiego CR poświęcona jest zagadnieniu nadmiernego podziału wspólnoty eucharystycznej na liczne celebracje liturgiczne, czego ostateczną formą było mnożenie mszy bez ludu. Jest ona owocem jego żmudnych badań historycznych, jak też wieloaspektowej refleksji teologicznej. Rozprawa stanowi rzetelną pracę naukową, która wypełnia lukę w bibliografii polskiej i będzie cennym ubogaceniem literatury liturgicznej o dużym znaczeniu ekumenicznym, tym bardziej, że książka ukazała się także w języku angielskim.

Zamówienia

Wydawnictwo UNUM · ul. Kanonicza 3 · 31-002 Kraków
tel. (12) 422 56 90 · e-mail: unum@ptt.net.pl

Koszt przesyłki ponosi wydawnictwo.

KOMENTARZE · REFLEKSJE
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Aleksandra Nalewaj

Janowe wyznania wiary w ujęciu Prospera Grecha

Tradycja Janowa przechowuje wiele tekstów, które przez swoją strukturę literacką i zawartość teologiczną jednoznacznie wskazują na treść wyznania wiary. Prosper Grech¹, korzystając z wyników badań m.in. J. Gnilki, W. Kramera, J. L. Martyna, V. H. Neufelda i G. Segalli dokonał wyboru tekstów wyznań w czwartej Ewangelii i Listach Jana oraz ich klasyfikacji². W syntetycznym opracowaniu autor charakteryzuje najpierw homologie w Nowym Testamencie, by następnie zarysować problem wyznań wiary w *Corpus Joanneum*.

Nowotestamentalne wyznania wiary w ogólności

Zdaniem Grecha wyznania wiary Nowego Testamentu streszczone w więzłej formule stanowią odpowiedź wspólnoty lub jednostki na apostołskie głoszenie Chrystusa i tego, co On znaczy dla wierzących³. Podczas gdy podmiot (wyznający wiarę) występuje w pierwszej osobie liczby pojedynczej lub mnogiej: „ja wierzę (my wierzymy)”, przedmiot wyznania pozostaje w drugiej lub trzeciej osobie liczby pojedynczej: „że Ty (On) jesteś (jest) Chrystusem”.

Wyznania wiary pierwotnych gmin chrześcijańskich autor dzieli na pięć grup, przy czym w każdej grupie występują po dwa rodzaje wyznań, a mianowicie aklamacje i formuły wiary:

– formuły nominalne i werbalne,

¹ *Le confessioni di fede in Giovanni*, [w:] *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, a cura di L. Padovese, Roma 1996, 29-36 (Turchia, la Chiesa e la sua storia, 11).

² Z polskich uczonych temat wyznań wiary w *Corpus Joanneum* podejmują m.in. J. CHMIEL, *Czy Pierwszy List św. Jana jest rozbudowaną homilią chrzcielną?*, RBL 26 (1973), 1-2; H. LANGKAMMER, *Credo najstarszych społeczności chrześcijańskich jako odpowiedź na najstarszy kerygmat paschalny*, [w:] *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1990, 88-117, zwłaszcza 98-100; S. MĘDALA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, 103-193, E. SZYMANEK, *Wiara i niewiara*, [w:] *Ewangelia św. Jana*, Lublin 1992, 261-281.

³ Wyrażenia: „wyznanie wiary” i „formuła wiary” P. Grech stosuje zamiennie. Inaczej zob. H. LANGKAMMER, *Credo najstarszych społeczności chrześcijańskich jako odpowiedź na najstarszy kerygmat paschalny*, art. cyt., 89-97.

- formuły proste i złożone,
- formuły pozytywne i negatywne,
- formuły pełne i częściowe.

Jako przykład aklamacji autor proponuje wyznanie: „zaprawdę, Ten jest Synem Bożym” (Mk 15, 39). Formułę wiary poprzedza czasownik wprowadzając wprost lub pośrednio w semantyczny wymiar wiary, np. „ja wierzę, że Ty jesteś Chrystus” (J 11, 27).

W wyznaniach nominalnych przedmiot wiary występuje w podmiocie, „że Ty jesteś Chrystus”, zaś w formułach werbalnych nawiązujących do dzieła Zbawiciela kontemplowany pełni rolę orzeczenia, np. „że Chrystus umarł za nasze grzechy” (1 Kor 15, 3).

Wyznania proste zawierają jedną aklamację lub zdanie, zaś złożone kilka aklamacji lub zdań.

Do grupy wyznań pozytywnych autor zalicza formuły, które wskazują na treść wiary. Wyznania negatywne, z kolei, wprowadza zaprzeczenie, np. „Kto nie wyznaje, że Chrystus przyszedł w ciele” (2 J 7) lub wyznanie Jana Chrzciciela: „Ja nie jestem Chrystusem” (J 1, 20).

Ostatnią grupę wyznań stanowią wyznania pełne i częściowe. Pierwsze z nich wyrażają pełnię wiary Kościoła, drugie zaś – chociaż pozytywne – nie zawierają pełni wiary, ale podkreślają jej pewien aspekt. Jako przykład wyznania częściowego komentator proponuje tekst J 6, 14, w którym lud galilejski uznaje w Jezusie Proroka, a nie Syna Bożego.

Odnośnie do *Sitz im Leben* formuł wiary pierwotnego Kościoła Prosper Grech⁴ przypuszcza, że jest nim kult, a przede wszystkim liturgia chrzcielna. Uwzględniając złożoną sytuację chrześcijaństwa u schyłku I wieku, środowiskiem życiowym chrystologicznych wyznań mogły być spory z Żydami, poganami lub błędy rodzące się w łonie Kościoła. Formuły wyznań były najprawdopodobniej wygłaszane w sytuacji prześladowań lub jako odpowiedź na cuda Jezusa. Autor podkreśla, że niezależnie od tego, czy wypowiadającym homologię jest pojedyncza osoba czy wspólnota, jej prawdziwym autorem jest Duch Paraklet lub Bóg. Prawdę o boskim autorstwie wyznań potwierdza wiele tekstów Nowego Testamentu. Po wyznaniu Piotra pod Cezareą Filipową (por. Mt 16, 16) Jezus wyjaśnia, że tę prawdę objawił apostołowi Bóg Ojciec (por. Mt 16, 17). Wobec trybunałów w imieniu skazanych będzie natomiast przemawiał sam Duch Święty (por. Mt 10, 18-20). Paweł Apostoł w 1 Kor 12, 3 stwierdza: „nikt bez pomocy Ducha nie może powiedzieć: JEZUS JEST PANEM”, zaś tradycja Janowa zaświadcza, że źródłem wyznań jest Duch prorocki (por. 1 J 4, 2; Ap 19, 10).

⁴ Por. *Le confessioni di fede in Giovanni*, art. cyt., 29-30.

Podsumowując rozważania na temat wczesnochrześcijańskich formuł wiary komentator podkreśla, że ich treść będzie stanowić w przyszłości *credo* Kościoła, czyli ostateczne kryterium ortodoksji. Kryterium prawdziwości wyznań i formuł wiary jest bowiem ich zgodność lub niezgodność z pierwotnym przepowiadaniem apostołskim.

Homologie w czwartej Ewangelii i 1-2 J

W pismach Janowych Grech wyróżnia 32 grupy tekstów, które w ścisłym sensie można nazwać wyznaniem wiary, a mianowicie:

1) J 1, 20-21; 3, 28; **2)** J 1, 29; 1, 36; **3)** J 1, 32-34; **4)** 1, 41; **5)** J 1, 45; **6)** J 1, 49; **7)** J 2, 11; 2, 23; 10, 41; **8)** J 3, 2; **9)** J 4, 19; **10)** J 4, 29; **11)** J 4, 42; **12)** J 4, 53; **13)** J 5, 15; **14)** J 6, 14; **15)** J 6, 69; **16)** J 7, 40-41; **17)** J 9, 17; **18)** J 9, 22; **19)** J 9, 35-38; **20)** J 11, 27; **21)** J 11, 45; **22)** J 12, 13; **23)** J 16, 30; **24)** J 20, 28; **25)** J 21, 7; **26)** 1 J 2, 22-23; **27)** 1 J 4, 2; **28)** 1 J 4, 14-15; **29)** 1 J 5, 1; **30)** 1 J 5, 5; 1 J 5, 10; **31)** 1 J 5, 20; **32)** 2 J 7.

Stosując kryteria przyjęte wcześniej do klasyfikacji homologii w Nowym Testamencie, autor⁵ dzieli Janowe wyznania następująco:

- 7 aklamacji i 10 formuł wiary,
- 21 formuł nominalnych i 5 formuł werbalnych,
- 15 formuł prostych i 11 formuł złożonych,
- 24 formuły pozytywne i 4 formuły negatywne,
- 5 formuł częściowych.

Jak widać, jedno wyznanie może spełniać kilka kryteriów, to znaczy może być zarówno aklamacją, wyznaniem prostym i pozytywnym lub na przykład częściowym i nominalnym.

Pomimo ubożego języka czwartej Ewangelii komentator⁶ zwraca uwagę na bogactwo tytułów chrystologicznych, które są istotą nominalnych wyznań wiary, a mianowicie:

- *Chrystus* – J 1, 20-21; 3, 28; 7, 40-41; 9, 22; 11, 27; 1 J 2, 22-23; 1 J 5, 1;
- *Prorok* – J 1, 20-21; 4, 19; 6, 14; 7, 40-41; 9, 17;
- *Baranek Boży* – J 1, 29. 36;
- *Mesjasz* – J 1, 41;
- (*Ten*), o którym napisał Mojżesz – J 1, 45;
- *Król Izraela* – J 1, 49; 12, 13;
- *Rabbi* – J 3, 2;
- *Zbawiciel świata* – J 4, 42;
- *Syn Człowieczy* – J 9, 35-38;

⁵ Por. *Le confessioni di fede in Giovanni*, art. cyt., 34.

⁶ Por. tamże, 34-35.

- *Pan* – J 20, 28; 21, 7;
- *Bóg* – J 20, 28;
- *z Boga* – 1 J 4, 2;
- *Syn Boży* – J 1, 32-34; 1, 49; 11, 27; 1 J 4, 14-15.

Dla wyznań werbalnych charakterystyczne są następujące wyrażenia:

- *bierze grzech* – J 1, 29;
- *zanurza w Duchu* – J 1, 32-34;
- *od Boga przybył* – J 3, 2;
- *od Boga wyszedł* – J 16, 30;
- *przybywa w imię Pańskie* – J 12, 13;
- *przybyły w ciele* – 1 J 4, 2.

Janowe formuły wiary wprowadzają czasowniki, które w kontekście czwartego ewangelisty przyjmują znaczenie chrystologiczne. Są to następujące terminy:

- πιστεύω (μεν) – J 6, 69; 9, 35-38; 11, 27; 16, 30; 1 J 5, 1. 5. 10;
- ὁμολογέω – J 1, 20-21; 1 J 4, 2. 14-15; 2 J 7;
- μαρτυρέω – J 1, 32-34;
- οἶδα (μεν) – J 3, 2; 4, 42; 16, 30; 1 J 5, 20;
- γινώσκω (μεν) – J 6, 69; 1 J 4, 6;
- ὁράω – J 1, 32-34; 4, 19;
- εὐρίσκω (μεν) – J 1, 41. 45;
- ἀκούω – J 4, 42;
- θεάομαι – J 1, 32;
- ἀρνέομαι – J 1, 20-21; 1 J 2, 22-23.

Co do klasyfikacji wyznań Janowych według ich *Sitz im Leben*, Prosper Grech podkreśla, że to rozróżnienie będzie tylko hipotetyczne z uwagi na liczne kontrowersje między egzegetami. Różnica zdań dotyczy zarówno okoliczności historycznych, jak i ewolucji wspólnoty Janowej. Autor proponuje następujący podział wyznań:

- jako odpowiedź na znaki Jezusa – J 6, 69,
- przeciw wyznawcom Jana Chrzciciela jako Mesjasza – J 1, 20-21; 3, 28; 1, 29; 1, 36; 1, 32-34,
- przeciw Żydom – J 9, 17,
- przeciw kultowi imperatora – J 20, 28,
- przeciw judeochrześcijanom lub odstępcom – J 6, 69; 20, 28; 1 J 2, 22-23; 1 J 4, 14; 1 J 5, 1; 1 J 5, 5,
- przeciw początkowemu doketyzmowi – J 6, 69; 12, 13; 2 J 7,
- przeciw Żydom niezdecydowanym – J 3, 2.

W konkluzji Grech podkreśla, że pisma Janowe nie zawierają wyznań ekspacyjnych, tak charakterystycznych dla Listów Pawła i Dziejów Apostolskich.

Zdaniem komentatora, jest to wynik zamierzonego działania Jana, którego Ewangelia stanowi świadectwo o Chrystusie ujęte w ramy odgórną chrystologię. Fakty dotyczące męki i śmierci Jezusa, Jego zmartwychwstania i wniebowstąpienia były jednak znane ewangelistom, co wynika z wielu tekstów. Na początku narracji czwartej Ewangelii Jezus pojawia się jako Baranek ofiarny (por. 1, 29. 36), a tytuł „Kyrios” występuje dopiero po Jego zmartwychwstaniu. Tytuły chrystologiczne wraz z biegiem wydarzeń stają się coraz mocniejsze, by osiągnąć punkt kulminacyjny w wyznaniu Tomasza (por. J 20, 28).

Według autora, nie wszystkie wyznania przekazane przez tradycję Janową były stosowane w liturgii. Wiele z nich posiada funkcję wyłącznie literacką i teologiczną. Z formuł, które jak można sądzić były używane w kulcie, Prosper Grech rekonstruuje następujące *credo* czwartej ewangelisty: Wierzę (wierzymy), że Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym, Synem Człowieczym, Zbawicielem świata, który od Boga przyszedł, Bóg przybyły w ciele, by zgładzić grzech świata jako Baranek. On jest naszym Panem i Bogiem.

Grech w syntetycznym studium podaje wyniki badań nad Janowymi wyznaniem wiary. Z uwagi na wąskie ramy opracowania wydaje się, że zamiarem autora było raczej zwrócenie uwagi na problem zawarty w temacie niż jego rozwiązanie. Komentator ogranicza się jedynie do wyboru 32 grup wyznań w czwartej Ewangelii i 1-2 J oraz ich klasyfikacji.

Uwzględniając wcześniejsze uwagi autora o strukturze wyznań wiary, pewną niekonsekwencją z jego strony wydaje się być zaliczenie niektórych tekstów do grupy homologii. Chodzi mianowicie o sumaria i komentarze ewangelisty świadczące o wierze, która jest rezultatem widzenia znaków uczynionych przez Jezusa. Teksty J 2, 23 i 10, 41 (także 5, 15) nie posiadają struktury charakterystycznej dla formuł wiary. Skoro jednak Prosper Grech zalicza wspomniane teksty do grupy wyznań to, postępując za jego tokiem myślowym, listę Janowych formuł należałoby wzbogacić tekstami o podobnym charakterze pominiętymi przez autora, a mianowicie: J 12, 10-11. 17. 42 oraz 20, 8. Teksty z J 12 są wypowiedzią narratora informującą o wierze w Jezusa po wskrzeszeniu Łazarza i mesjańskim ingresie do Jerozolimy. Natomiast J 20, 8 stanowi wymowne świadectwo ewangelisty o wierze umiłowanego ucznia, która rodzi się wobec doświadczenia pustego grobu. Czasownik πιστεύω został użyty w tym miejscu w aoryście i bez dopełnienia, czyli w formie absolutnej. To oznacza, że wiara ucznia, jeszcze bez widzenia Zmartwychwstałego, jest definitywna.

Opracowanie Grecha na temat Janowych homologii zawiera trafne spostrzeżenia mogące stanowić punkt wyjścia do dalszych, owocnych badań we wskazanym kierunku. Cenną może się okazać zwłaszcza klasyfikacja wyznań dokonana w oparciu o następujące kryteria:

- czasowniki wprowadzające wyznanie,
- tytuły chrystologiczne,
- dzieło zbawcze Jezusa,
- *Sitz im Leben*.

Istnienie tak dużej liczby formuł wiary w pismach Janowych świadczy o kryształizowaniu się doktryny chrystologicznej już u prądu chrześcijaństwa.

Olsztyn

ALEKSANDRA NALEWAJ

Summary

John's confessions of faith according to Prosper Grech

Confessions of faith in the New Testament are the Early Church's reply to the apostolic kerygma, which centre was Jesus and His saving work. The John's Tradition includes many texts, which in their literature structure and theological content unmistakably indicate the confession of faith. In the Fourth Gospel and John's Epistles, Prosper Grech has distinguished thirty-two text groups, which can be called formulae of faith in strict sense. The author has classified the formulae according to the following criteria:

- verbs that introduce confessions,
- Christological titles,
- Jesus' work,
- *Sitz im Leben* of formulae.

The Johannine Tradition does not include the formulae on Jesus' Passion and Death which are so frequent in St. Paul and the Acts of the Apostles because the fourth evangelist represents the high Christology. His ideas are focusing on Incarnation, Revelation and Salvation with a universal dimension.

Presence of so many homologies in the Writings of John proves that in the Early Christian era the Christological ideas were developing. In the future, the formulae of faith will contribute to the *Credo* of the Church.

ks. Jan Nowak

Troska o człowieka: świadectwo i program Jana Pawła II. Refleksja na podstawie książki „Wstańcie, chodźmy!” i encykliki „Redemptor hominis”

Tytuł tego artykułu wskazuje na dwa dzieła Ojca Świętego. Świadectwem Jana Pawła II nazwałem wspomnienia z okresu pasterzowania w archidiecezji krakowskiej, które noszą tytuł *Wstańcie, chodźmy!* Program swojego pontyfikatu Ojciec Święty zawarł w pierwszej encyklice *Redemptor hominis* ogłoszonej w 1979 roku.

W tym artykule chcę się pochylić nad troską Papieża o człowieka. Refleksja ta jest wyrazem wdzięczności naszego pokolenia za posługę i świadectwo ks. Kardynała. Wspomnienia zawarte we *Wstańcie, chodźmy!* pomagają zrozumieć biskupa, który służąc Bogu i człowiekowi, ukazał również, jak Bóg przygotowywał go do posługi na Stolicy Piotrowej. Myślę, że nie będzie przesadą twierdzenie, że program encykliki *Redemptor hominis* rodził się już w Krakowie. „Dla mnie te spotkania [z księżmi] okazały się cenną okazją, by dzięki nim poznawać skarbiec mądrości zgromadzony przez lata apostołskiego trudu”¹. W ten sposób przez lata posługi ks. Kardynał czerpał mądrość dla programu swojej pierwszej encykliki i całego pontyfikatu.

Artykuł podzieliłem na trzy części. W pierwszej przywołałem niektóre komentarze do encykliki *Redemptor hominis*, które zwracały szczególną uwagę na elementy antropologiczne. W drugiej wskazałem na świadectwo, jakie daje Jan Paweł II o Chrystusie, człowieku i Kościele we wspomnieniach *Wstańcie, chodźmy!* W ostatniej części ukazałem program encykliki *Redemptor hominis* ze szczególnym uwzględnieniem troski o człowieka.

Komentarze do encykliki Redemptor hominis

Przed 25 laty Ojciec Święty ogłosił orędzie o Jezusie Chrystusie, Odkupicielu człowieka, w encyklice *Redemptor hominis*. Encyklika ta stała się przedmiotem wielu komentarzy i dyskusji. Krakowskie środowisko teo-

¹ JAN PAWEŁ II, *Wstańcie, chodźmy!*, Kraków 2004, s. 66.

logiczne poświęciło jej w roku 1979 jeden z numerów „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”². Warto wymienić najważniejsze tematy, jakie komentatorzy podkreślali w swoich opracowaniach.

O roli Pisma Świętego w encyklice napisał w swoim artykule pt. *Biblijne podstawy encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”* ks. Jerzy Chmiel. Podkreślił on w sposób jasny główne tematy biblijne, jakie zawiera encyklika, a są to: idea odkupienia, koncepcja historii zbawienia, „metanoia” oraz temat stworzenia człowieka i jego drogi. Te główne tematy stały się ideami przewodnimi następných encyklik i wielu przemówień papieskich. Autor obliczył także, że Papież użył aż 205 cytatów z Pisma Świętego, podkreślając przez to bogactwo Słowa Bożego rozważonego w encyklice³. Ks. Jan Kowalski w swoim artykule *Refleksje moralisty na marginesie „Redemptor hominis”* podkreślił moralne aspekty encykliki⁴. Ks. Jan Szkodoń w artykule *Udział chrześcijan w potrojnej misji Jezusa Chrystusa według encykliki „Redemptor hominis”* przedstawił ukazane w encyklice posłannictwo prorockie, kapłańskie i misję pastersko-królewską chrześcijanina we współczesnym świecie⁵. Natomiast *Duchowość odkupienia środkiem odnowy Kościoła według encykliki „Redemptor hominis”* to temat artykułu ks. Stanisława Nowaka. Autor ukazuje za Janem Pawłem II chrześcijańską miłość, która zrozumiała jest jedynie poprzez ideę powołania poszczególnych chrześcijan i odpowiedzialność za tę łaskę⁶. Wydaje się, że autorzy, ukazując biblijny, moralny i duchowy wymiar encykliki, wskazywali na to, że odpowiada ona podstawowym potrzebom współczesnego człowieka, a przez to jest świadectwem i programem pracy dla Kościoła. Podobnym tematom poświęcili swoje komentarze także niewymienieni autorzy.

Na uwagę zasługuje podkreślana w późniejszych komentarzach idea osoby ludzkiej i jej niezbywalnych praw. Między innymi s. Zofia Józefa Zdybicka USJK w tekście *Personalistyczne podstawy o człowieku zbawionym* zwraca uwagę na te tematy⁷. Ks. prof. Tadeusz Styczeń w *Miłość a sens życia* podkreśla, że dla współczesnego życia źródłem nadziei jest Jezus Chrystus, Odkupiciel człowieka⁸. Do najważniejszych tematów, jakie podkreślają komentatorzy, należy także dodać godność osoby ludzkiej, którą Papież podkreśla i uwypukla idąc za nauką Pisma Świętego i Tradycji chrześcijańskiej⁹.

² „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 6 (1979).

³ Por. tamże, s. 297-303.

⁴ Por. tamże, s. 336-340.

⁵ Por. tamże, s. 341-347.

⁶ Por. tamże, s. 347-357.

⁷ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, red. Z. J. Zdybicka, Lublin 1982, s. 112.

⁸ Por. tamże, s. 109.

⁹ Por. R. KISIEL, *Antropologiczne implikacje encyklik Jana Pawła II*, Legnica 1998, s. 36.

W bardzo trafny sposób te komentarze podsumowuje George Weigel: Ogłoszona 1 marca 1979 roku encyklika „Redemptor hominis” [Odkupiciel człowieka] zapoznała czytelników na całym świecie z analizą współczesnej kondycji ludzkiej, którą Karol Wojtyła zajmował się od trzydziestu lat. Miała ona być „wielkim hymnem radości na cześć faktu, że człowiek został odkupiony przez Chrystusa”¹⁰.

Świadekwo posługi kard. Karola Wojtyły na stolicy biskupiej w Krakowie

25 lat po wyborze na Stolicę Piotrową i w 45 lat po otrzymaniu sakry biskupiej Jan Paweł II napisał wspomnienia i refleksje na temat służby Kościołowi krakowskiemu jako jego biskup. Książka *Wstańcie, chodźmy!* jest nie tylko historyczną relacją o przeszłości, nie brak w niej bowiem wątków teologicznych i antropologicznych. Czytając świadectwo o posłudze na stolicy św. Stanisława wydaje się, że Bóg przygotowywał kard. Karola Wojtyłę do tak odpowiedzialnej posługi w Kościele. Dlatego nie sposób nie doświadczyć w tej książce wizji biskupa jako świadka Chrystusa, człowieka i Kościoła.

ŚWIADEK CHRYSTUSA

Jan Paweł II daje świadectwo o Chrystusie: „Jezus Chrystus to znaczy *wierność* wezwaniu Ojca, *serce* otwarte dla każdego spotkanego człowieka, taka *wędrówka*, że nie ma gdzie «głowy oprzeć» (por. Mt 8, 20), a w końcu *Krzyż*, a przezeń osiąga się zwycięstwo zmartwychwstania. To właśnie jest Chrystus, Ten, który bez obawy idzie i *nie pozwala się zatrzymać*, aż się wszystko wypełni, aż *wstąpi do Ojca swojego i naszego* (por. J 20, 17), Ten, który jest *ten sam wczoraj i dziś, i na wieki* (por. Hbr 13, 8)”¹¹. Papież jest człowiekiem wiary i w jej świetle patrzy na Kościół, świat i człowieka. Wiara pomaga mu otworzyć serce na Chrystusa i zrozumieć potrzeby współczesnego człowieka. Widzi Chrystusa, który bierze krzyż człowieka i wchodzi z nim w dialog zbawczy. Po to posłał Go Ojciec. Świadectwo takiej wiary daje odwagę, by pójść na spotkanie z Bogiem i wyjść naprzeciw różnorodnym potrzebom człowieka. Choćby to spotkanie z człowiekiem było bardzo trudne i wymagało głoszenia trudnej prawdy. „Istotnie nie wolno odwracać się od prawdy, zaprzestać jej głoszenia, ukrywać, nawet, jeśli jest to prawda trudna i jej wyjawienie wiąże się z wielkim bólem. «Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8, 32) – oto jest nasze zadanie, a zarazem nasze oparcie!”¹². Powyższy fragment wyraża istotę bisku-

¹⁰ G. WEIGEL, *Świadek nadziei. Biografia Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 368.

¹¹ JAN PAWEŁ II, *Wstańcie, chodźmy!*, s. 162.

¹² Tamże, s. 147.

piego świadectwa dawanego o Chrystusie i świadectwa wierności człowiekowi, który potrzebuje wyzwolenia z wielorakich uzależnień, konfliktów i poniżania jego godności oraz obrony praw osoby ludzkiej. Takie podejście do człowieka wymagało odkrycia Słowa, które jest wezwaniem, jakie kieruje Chrystus do człowieka. Odkryć prawdę wiary, która mobilizuje do zajęcia się problemem człowieka, a następnie znaleźć osobę, która zajmie się tymi problemami to cel wierności Chrystusowi w duszpasterstwie. „Znalezienie religijnego uzasadnienia dla działania i osoby odpowiedniej do zadań było dobrym początkiem rokującym nadzieję na powodzenie duszpasterskich przedsięwzięć”¹³. Tak ewangeliczna teza otwiera drogę wiary do człowieka, aby Chrystus rozwiązywał trudności człowieka i zadania duszpasterskie Kościoła.

ŚWIADEK CZŁOWIEKA

Ks. Kardynał dał świadectwo doskonałego kontaktu z ludźmi. Tak o tych kontaktach pisze: „Jeśli o mnie chodzi, to rzecz znamienita, że nigdy nie miałem wrażenia, żeby liczba moich kontaktów była zbyt duża. Niemniej moją stałą troską było, aby w każdym przypadku zachować indywidualny charakter tych odniesień. Każdy człowiek jest osobnym rozdziałem. [...] Gdy spotykam człowieka, to już się za niego modlę i to zawsze pomaga w kontakcie z nim. [...] Mam taką zasadę, że każdego przyjmuję jako osobę, którą przysłał Chrystus – i jako tego, którego mi dał i zarazem zadał”¹⁴. Świadectwo, kim jest dla niego człowiek, jaką wartością i bogactwem, podkreślił szczególnie w pierwszej encyklice, ukazując w niej godność człowieka zakorzenioną w Chrystusie.

Spotkanie z człowiekiem, zwłaszcza cierpiącym, zawsze budowało i wzywało do dzielenia się oraz troski o jego stan wewnętrzny i potrzeby codzienne. „W słabości chorych zawsze dostrzegałem coraz bardziej objawiającą się siłę – siłę miłosierdzia. Chorzy niejako «prowokują» miłosierdzie. Przez swoją modlitwę i ofiarę nie tylko wypraszają miłosierdzie, ale stanowią «przestrzeń miłosierdzia», czy lepiej «otwierają przestrzeń» dla miłosierdzia”¹⁵. Były to spotkania przygotowujące kard. Wojtyłę do posługi człowiekowi cierpiącemu, który przeżywa ból w wielorakich wymiarach, o czym zaznaczył w *Redemptor hominis*.

ŚWIADEK KOŚCIOŁA

Jako biskup czuł się odpowiedzialny za wspólnotę diecezjalną: za świeckich, księży, zakony, dzieci i młodzież. Niemałą uwagę poświęcał głoszeniu słowa Bożego i katechezie. „Katecheza jednak ustawia na pierwszym miejscu

¹³ Tamże, s. 45.

¹⁴ Tamże, s. 58.

¹⁵ Tamże, s. 65.

człowieka i spotkanie z nim w znakach i symbolach wiary¹⁶. Podkreśla w ten sposób, że katecheza służy człowiekowi i jest znakiem wiary. Rodzi się pytanie: w jaki sposób troska o człowieka ma odniesienie do Boga? Na czym opiera Kościół swoją ewangelizacyjną misję? Beatyfikując matkę Teresę z Kalkuty Papież tak mówił: „Świadectwo życia matki Teresy przypomina wszystkim, że ewangelizacyjna misja Kościoła dokonuje się poprzez miłość, karmiona modlitwą i słuchaniem słowa Bożego. [...] Kontemplacja i działanie, ewangelizacja i promocja człowieczeństwa: matka Teresa głosi Ewangelię swoim życiem w całości ofiarowanym ubogim, a jednocześnie w całości spowitym modlitwą¹⁷. Misja Kościoła dla ks. Kardynała rozpoczyna się od modlitwy. „Zawsze towarzyszyło mi przekonanie, że nie uda nam się wychować dzieci bez modlitwy. Jako biskup starałem się zachęcać rodziny i wspólnoty parafialne, aby wyrabiały w dzieciach pragnienie spotkania z Bogiem na prywatnej modlitwie¹⁸. Ważna dla biskupa była troska o dzieci, młodzież i dorosłych, nie tylko o ich modlitwę, ale także o częstą spowiedź i kierownictwo duchowe¹⁹. Sakramenty, a zwłaszcza Eucharystia, są podstawową służbą Kościoła dla człowieka²⁰.

Na czym polega program Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis*?

Zdumiewające jest to, że w pięć miesięcy po inauguracji pontyfikatu Papież ukazuje tak jasny program działania duszpasterskiego aż do roku 2000. Program ten buduje na Chrystusie, Odkupicielu człowieka. Od Chrystusa wszystko się zaczyna. Zaczyna się objawienie miłości Ojca i posłanie uświęcające Ducha Świętego. Chrystus jest ratunkiem dla człowieka i jego niezbywalnych praw. Chrystus w Kościele i przez Kościół naucza i prowadzi do wolności w miłości. Człowiek jest drogą pełnego Bożej miłości Kościoła. W Chrystusie człowiek odnajduje siebie, sens życia i miłość. Dlatego przyjrzymy się zasadniczym myślom programowym encykliki *Redemptor hominis*. Po 25 latach możemy powiedzieć, że jest to program pełen nadziei. Nadziei dla zmęczonego człowieka. Jest to program Kościoła niosącego nadzieję światu.

„OTWÓRCIE DRZWI CHRYSUSOWI!”

Jan Paweł II dzięki posłuszeństwu wiary wobec Odkupiciela przyjął posługę kierowania Kościołem. Papież daje świadectwo troski Kościoła

¹⁶ Tamże, s. 85.

¹⁷ Tamże, s. 89.

¹⁸ Tamże, s. 83-84.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. tamże, s. 60-62.

o człowieka, który zagubiony i zniewolony, szuka Odkupiciela. Objawia On Ojca w Duchu Świętym. Ojcowska miłość miłosierna ukazuje się człowiekowi w Jezusie Chrystusie, po to by odnalazł on swoją godność i na nowo został stworzony przez Ducha. Jan Paweł II zdumiony wartością i godnością człowieka, wzywa go do kontemplacji tajemnicy odkupienia, która dokonała się przez krzyż, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Tylko w ten sposób człowiek może się odnaleźć. Wielki szacunek wobec wartości duchowych różnych religii pomaga w Chrystusie odkryć pełną wizję człowieka. Kościół, który ewangelizuje, ukazuje Chrystusa ocalającego godność człowieka. Na spotkanie człowieka zagubionego wychodzi Chrystus i jednoczy się z nim. To zjednoczenie z człowiekiem jest nowym stworzeniem, odkupieniem i uszczęśliwieniem. Ojciec Święty przypomina o tym współczesnemu światu w encyklice, gdyż takie dziedzictwo i świadectwo otrzymał po wielkich papieżach Janie XXIII i Pawle VI. Oni bowiem wskazali w swoich encyklikach na godność człowieka oraz na rolę Kościoła we współczesnym świecie, który prowadzi człowieka do Chrystusa.

NADZIEJA DLA CZŁOWIEKA

Papież wraz z całym Kościołem daje świadectwo, że Chrystus przyszedł, aby życie człowieka uczynić bardziej ludzkim. Dlatego troska Kościoła obejmuje życie całego człowieka, jego własną historię, jego potrzeby egzystencjalne, jego więzi społeczne i rodzinne. Podstawową prawdą encykliki są słowa: „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła”²¹. Człowieka rozdartego przez grzech, a jednocześnie dążącego do prawdy, sprawiedliwości i miłości chce światu ukazać Kościół. Może to zrobić, bo człowieka mocą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa jednoczy z Ojcem i przez Ducha udziela mu mocy do wypełnienia jego powołania.

Biblijny obraz bogacza i Łazarza staje się realny współcześnie. Ukazuje on, że żadne struktury społeczne nie potrafią zmienić tej dysproporcji, jaka istnieje między bogatymi a biednymi. Mało tego, często pogłębiają one tę dysproporcję i powiększają obszar nędzy, doprowadzając często do rozpacz i frustracji. Inflacja i bezrobocie to objawy tego nieładu moralnego. Potrzebna jest więc przemiana serc i umysłów, aby struktury oparte na łaździe moralnym pomogły pokonać te nierówności i nędzę. W przeciwnym razie postęp ekonomiczny zawładnie całą egzystencją, zdusi człowieka i całe życie społeczne. W myśl ewangelicznego obrazu Sądu Ostatecznego trzeba podjąć rachunek sumienia, czy zamiast chleba nie dajemy broni, czy nie zamieniamy budżetów ekonomicznych w budżety militarne.

²¹ JAN PAWEŁ II, enc. *Redemptor hominis*, 14.

W imię kochającego Boga Kościół wzywa do obrony życia, wolności i godności człowieka. Jednak na drodze do tego celu człowiek napotyka na niebezpieczeństwa. Coraz bardziej lęka się owocu swojej pracy, który może go zniszczyć. Niekontrolowany rozwój techniki, rozwój militarny, eksploatacja surowców ziemi zagraża środowisku naturalnemu. Człowieka czyni egoistą szukającego doraźnego użycia i panowania.

Papież zadaje patynie: Czy przez postępek człowiek staje się lepszy, duchowo dojrzałszy, świadomy swojej godności, odpowiedzialny, otwarty na drugich, zwłaszcza słabszych? Czy pomiędzy narodami i wspólnotami rośnie sprawiedliwość i miłość społeczna? Czy rozwój materialny nie służy panowaniu nad bliźnimi? *Być czy mieć?* Jeżeli zwycięża *mieć*, człowiek staje się niewolnikiem produkcji i techniki, zatraca, kim naprawdę jest, a dynamizm życia codziennego daleki jest od obiektywnych wymagań moralnych. Ta postawa doprowadza do tego, że społeczeństwo staje się konsumpcyjne, a świat dzieli się na bogatych i głodujących.

Wiek XX, wiek zniszczeń, krzywd i cierpień potrzebuje pokoju, który jest dziełem sprawiedliwości i poszanowania nienaruszalnych praw człowieka. Jeśli nie ma takiej dążności, mamy do czynienia z terroryzmem, mordami i dyskryminacją. Dobro człowieka i dobro wspólne służy wychowaniu i poszanowaniu nienaruszalnych, obiektywnych praw człowieka, szczególnie prawa do wolności religijnej i wolności sumienia. Często ateizm ma takie prawa, że traktuje wierzących jako ludzi drugiej kategorii lub tylko toleruje. Wierzącemu nie są potrzebne przywileje, ale poszanowanie elementarnych praw. Szacunek dla człowieka i jego praw staje się początkiem przemiany świata w bardziej sprawiedliwy i wolny, a przez to bardziej ludzki.

MISJA KOŚCIOŁA

Wszystko, co o sytuacji człowieka zostało powiedziane, „skierowuje nasze myśli i serca ku Jezusowi Chrystusowi. Ku tajemnicy odkupienia, w której sprawa człowieka wpisana jest ze szczególną mocą w prawdę i miłość”²². Tajemnica zjednoczenia Chrystusa z człowiekiem jest ukazana w Kościele i w ten sposób doczesność przeżywana jest w perspektywie życia wiecznego. Synostwo Boże, którym jest obdarzony człowiek, wskazuje na wymiar duchowy, bo pochodzi ono od Ojca przez Syna w Duchu Świętym. Dlatego każdy chrześcijanin ma udział w potrójnym posłannictwie: prorockim, kapłańskim i królewskim.

Za misję prorocką odpowiedzialne jest magisterium Kościoła, a więc biskupi, kapłani, a za jej wypełnianie w świecie także katecheci. Jan Paweł II podkreśla, że cała praca katechetyczna zaczyna się od katechezy rodzi-

²² Tamże, 18.

ców. W ten sposób nie tylko biskupi i kapłani, ale i świeccy mają udział w postannictwie prorockim Chrystusa ze względu na chrzest.

Posługa kapłańska, której udziela Chrystus, dając swoją zbawczą moc, wyraża się zwłaszcza w Eucharystii i w pokucie. I to jest najważniejsze świadectwo dla współczesnego świata. Sakrament Eucharystii zawiera tajemnicę zjednoczenia człowieka z Bogiem. Najświętszy Sakrament jest prawdą o tym zjednoczeniu i w ten sposób Eucharystia buduje jedność i wspólnotę Kościoła. Kościół żyje Eucharystią przez to, że rozwija ducha modlitwy, braterstwa, ducha zaufania. W sakramencie pokuty Kościół przyjmuje człowieka grzesznego, jego ducha pokuty i żalu oraz chęć jego przemiany. W tym sakramencie udziela przebaczenia przez Chrystusa Odkupiciela, pojedynując z Ojcem.

Powołaniem każdego chrześcijanina jest świadectwo służby i królowania, widać to przede wszystkim w wierności, którą mają się odznaczać małżonkowie, kapłani, siostry zakonne. Papież podkreśla ponadto wartość służby, oddania i miłości apostołskiej. Kościół potrzebuje Matki – Matki Kościoła. Jej macierzyński charyzmat jest potrzebny, bo w ten sposób otacza szczególną miłością człowieka, jest Ona obecna na drogach codzienności. Encyklika przygotowuje na Jubileusz dwu tysiąclecia Zbawienia. Przygotowuje programem i modlitwą. „Ufam, że przez taką modlitwę otrzymamy zstępującego na nas Ducha Świętego i staniemy się świadkami Chrystusa aż po krańce ziemi”²³.

Podsumowując, warto podkreślić, że po 26 latach od wydania encykliki jest ona nadal aktualna, a przez wspomnienia zawarte w książce *Wstańcie, chodźmy!* bardziej jeszcze nam bliska. Dziękując Ojcu Świętemu za to świadectwo, czujemy się zobowiązani do podjęcia w jeszcze większym stopniu dzieła troski o człowieka. Program wyrażony w encyklice nie stracił nic z aktualności. Wydaje się tylko, że człowiek dojrzał do tego programu i bardziej go potrzebuje. Trzeba, aby to świadectwo papieskie rozważył jeszcze raz, ciągle je rozważał i wprowadzał w życie.

Kraków

KS. JAN NOWAK

Zusammenfassung

Die Sorge um den Menschen: Das Zeugnis und das Programm von Johannes Paulus dem II. Ein Nachdenken über das päpstliche Buch „Steht auf, lasset uns gehen!“ und über die Enzyklika *Redemptor hominis*

Das Zeugnis des Papstes Johannes Paulus II. über die von ihm geschenkte Menschen-sorge, ruft uns zu besonderer Neigung und dem Nachdenken über das Gott- und Menschengenheimnis und das Begegnungsmysterium mit Christus in der Kirche. Die Grundreflexion

²³ Tamże, 22.

darüber machen die zwei im Titel erwähnten Werke des Heiligen Vaters aus: "Steht auf, lasst uns gehen!" und die Enzyklika *Redemptor hominis*.

Die Botschaft über Jesus Christus, den Erlöser des Menschen, die infolge der Enzyklika *Redemptor hominis* vor den 25 Jahren die Welt umgekreist hat, ruf eine sehr lebendige Resonanz in vielen theologischen Milieus auf. Es wurden die wichtigsten Denken und Ideen der Enzyklika unterschrieben und kommentiert.

Jesus Christus, der Erlöser des Menschen, ist der Grundschlüssel zum Verständnis des vom Johannes Paulus II. in der Enzyklika *Redemptor hominis* angegebenen Programms. Der Papst ruft: „Öffnet Christus die Tür!“. Nur Er ist die eine und einzige Hoffnung des Menschen. Deshalb hat die Kirche die wesentliche Aufgabe, diese Wahrheit zu verkünden und dem Menschen in seiner Begegnung mit Christus zu helfen.

25 Jahre nach seiner Papstwahl hat der Heilige Vater im Buch „Steht auf, lasst uns gehen!“ wesentliche Erinnerungen und Reflexionen über seinen bischöflichen Dienst in Krakau enthält. Man kann dieses Nachdenken in drei Schichten vorstellen: der Christus-, Menschen- und Kirchenzeuge.

ZAPRASZAMY

na konferencję naukową Polskiego Towarzystwa Teologicznego

DZIEDZICTWO POLSKICH ŚWIĘTYCH PRZEŁOMU XIX I XX WIEKU

**Modele świętości prezentowane przez wyniesionych na ołtarze
przez Jana Pawła II polskich świętych i błogosławionych**

Institut Jana Pawła II w Krakowie (ul. Kanonicza 18)
czwartek, 10 listopada 2005, godz. 9.00

TEMATY

Troska Ojca Świętego Jana Pawła II o beatyfikacje i kanonizacje polskich świętych • **Wzorce ideowe biskupów polskich wyniesionych do chwały ołtarzy przez Jana Pawła II** (bl. Michał Kozal, bl. Jerzy Matulewicz, św. Józef Sebastian Pelczar, bl. Józef Bilczewski, bl. Zygmunt Szczęśny Feliński) • **Męczennicy polscy wyniesieni do chwały ołtarzy przez Jana Pawła II i ich przesłanie** (bl. Stefan Wincenty Frelichowski, bl. Karolina Kózkówna, bl. Michał Kozal, bl. 11 siostr nazaretanek z Nowogródka, św. Jan Sarkander, św. Melchior Grodziecki, św. Maksymilian M. Kolbe, bl. 108 męczenników z lat II wojny światowej; bl. Wincenty Lewoniuł i 12 towarzyszy) • **Wzorce ideowe władców polskich wyniesionych do chwały ołtarzy przez Jana Pawła II** (św. Jadwiga Król Polski, św. Kinga) • **Kapłani i zakonnicy wyniesieni do chwały ołtarzy przez Jana Pawła II i ich przesłanie dla współczesnych** (bl. Honorat Koźmiński, bl. Franciszka Siedliska, św. Adam Chmielowski, św. Rafał Kalinowski, św. Jan z Dukli, bl. Maria Angela Truszkowska, bl. Regina Protmann, bl. Bolesława Lament, bl. Rafał Chyliński, bl. Stanisław Kaźmierczyk, bl. 11 siostr nazaretanek z Nowogródka, św. Maksymilian M. Kolbe, bl. Kolumba Gabriel, bl. Sancja Szymkowiak, bl. Marcelina Darowska, bl. Maria Karłowska, bl. Bernardyna M. Jabłońska, wybrane osoby z lat bl. 108 męczenników z lat II wojny światowej, św. Faustyna Kowalska, św. Urszula Ledóchowska, bl. Jan Bezym oraz kapłani: bl. Stefan Wincenty Frelichowski, św. Jan Sarkander, św. Melchior Grodziecki, bl. Zygmunt Gorazdowski, bl. Jan Balicki) • **Zakonodawcy wyniesieni do chwały ołtarzy przez Jana Pawła II i ich przesłanie** (bl. Edmund Bojanowski, bl. Jerzy Matulewicz, bl. Honorat Koźmiński, bl. Franciszka Siedliska, św. Adam Chmielowski, bl. Maria Angela Truszkowska, bl. Regina Protmann, bl. Bolesława Lament, bl. Kolumba Gabriel, bl. Marcelina Darowska, bl. Maria Karłowska, bl. Bernardyna M. Jabłońska, św. Faustyna Kowalska, św. Urszula Ledóchowska) • **Zesłańcy i inni patrioci polscy wyniesieni do chwały ołtarzy przez Jana Pawła II i ich przesłanie dla współczesnych** (św. Adam Chmielowski, św. Rafał Kalinowski, bl. 11 siostr nazaretanek z Nowogródka, bl. 108 męczenników z lat II wojny światowej, bl. Zygmunt Szczęśny Feliński, bl. Wincenty Lewoniuł i 12 towarzyszy) • **Wzorce ideowe osób świeckich wyniesionych do chwały ołtarzy przez Jana Pawła II** (bl. Edmund Bojanowski, bl. Karolina Kózkówna, bl. Aniela Salawa, św. Jadwiga Król Polski, wybrane osoby spośród grona 108 męczenników z lat II wojny światowej, św. Kinga, bl. Wincenty Lewoniuł i 12 towarzyszy).

PRELEGENCI

bp dr Jan Szkođoń (biskup pomocniczy archidiecezji krakowskiej) • **ks. prof. dr hab. Jan Dyduch** (rektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie) • **ks. prof. dr hab. Marian Wolicki** (dzikan Wydziału Zamiejscowego Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli) • **ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś** (prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego) • **ks. dr hab. Roman Królikowski** (Kielce) • **o. prof. PAT dr hab. Józef Marecki OFM Cap.** (wiceprezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego) • **ks. prof. PAT dr hab. Jacek Urban** (dyrektor Instytutu Jana Pawła II w Krakowie)

ks. Kazimierz Panuś

Sprawozdanie prezesa Polskiego Towarzystwa Teologicznego za rok 2004

1. Stan Towarzystwa

1.1. Ostatnie walne zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego odbyło się 17 lutego 2004. Obejmowało ono część sprawozdawczą za rok 2003, udzielenie absolutorium zarządowi, wręczenie medali „Zasłużony dla PTT w Krakowie” ks. inf. Janowi Zającowi (dziś już biskupowi pomocniczemu archidiecezji krakowskiej) i ks. prof. PAT drowi hab. Edwardowi Stańkowi oraz wykład ks. doc. dra hab. Jerzego Chmiela *Problem Całunu Turyńskiego po jego konserwacji w 2002 roku*.

Rok 2004 był trzecim rokiem działalności zarządu towarzystwa wybranego 19 lutego 2002 na trzyletni okres. Ukonstytuowany wówczas zarząd towarzystwa działał w roku sprawozdawczym w następującym składzie:

ZARZĄD

ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (prezes)
o. prof. PAT dr hab. Józef Marecki OFMCap. (wiceprezes)
ks. mgr Kazimierz Moskała (sekretarz)
ks. dr Andrzej Mojżeszko (skarbnik)
ks. dr Jan Bednarczyk (bibliotekarz)
ks. dr Bogusław Mielec (kierownik Sekcji Wydawniczej)

KOMISJA KONTROLUJĄCA

ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek (przewodniczący)
ks. dr hab. Roman Pindel
ks. dr Roman Bogacz

SĄD KOLEŻEŃSKI

ks. bp dr Stefan Cichy (przewodniczący)
o. prof. dr hab. Tomasz Dąbek OSB
ks. dr Teofil Siudy

1.2. Z końcem roku 2004 Polskie Towarzystwo Teologiczne liczyło 554 członków. W roku sprawozdawczym przyjęto 14 nowych członków (6 duchownych, 1 siostrę zakonną i 7 świeckich). Od ostatniego walnego zebrania do wieczności odeszli (według posiadanych informacji): ks. prof. dr hab. Jan Dudziak z Tarnowa oraz ks. dr Jan Wilk z Częstochowy.

1.3. Spełniając wymogi statutowe Zarząd odbył w roku sprawozdawczym cztery zebrania w dniach: 27 kwietnia 2004, 22 czerwca 2004, 29 listopada 2004, 15 lutego 2005.

Na pierwszym zebraniu zarządu powierzono ks. drowi Stanisławowi Wronce funkcję sekretarza redakcji kwartalnika „Ruch Biblijny i Liturgiczny” oraz uzupełniono skład redakcji powołując do niej jako członków: ks. prof. dra hab. Kazimierza Panusia i ks. dra Sylwestra Jędrzejewskiego SDB; zapoznano się z dekretem abpa Józefa Michalika, przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, z dnia 7 kwietnia 2004 uznającym Polskie Towarzystwo Teologiczne za publiczne stowarzyszenie wiernych o zasięgu działania krajowym w rozumieniu Kodeksu Prawa Kanonicznego, a organizacji kościelnej w rozumieniu prawa polskiego; powołano Sekcję Katechetyczno-Pedagogiczną, powierzając jej organizację ks. drowi hab. Januszowi Mastalskiemu; uchwalono regulamin Sekcji Wydawniczej oraz przyjęto zaproszenie na VII Kongres Teologów Polskich w Lublinie.

Na drugim zebraniu zapoznano się z pismem sekretarza generalnego KEP bpa Piotra Libery z dnia 1 maja 2004 informującym o przyznaniu PTT kościelnej osobowości prawnej i zatwierdzeniu statutu PTT przez 327. zebranie plenarne KEP (osobowość prawną w Rzeczypospolitej Polskiej towarzystwo otrzymało na podstawie rozporządzenia Ministra Spraw Wewnętrznych i Administracji; wniosek o to złożył z urzędu sekretarz KEP). Na zebraniu tym omówiono także udział Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Kongresie Polskich Teologów w Lublinie oraz prace organizacyjne nad jesiennym sympozjum towarzystwa nt. *Cracovia sacra. Krakowscy święci i błogosławieni przełomu XIX i XX wieku* i inne plany działalności poszczególnych oddziałów i sekcji.

Na trzecim zebraniu zarząd zapoznał się z dokumentami kościelnymi i państwowymi wieńczącymi kilkuletnie starania o nadanie towarzystwu statusu kościelnej osoby prawnej. Wysłuchano sprawozdania z działalności towarzystwa na forum VII Kongresu Polskich Teologów w Lublinie (12-15 września 2004) oraz relacji z sympozjum *Cracovia sacra. Krakowscy święci i błogosławieni przełomu XIX i XX wieku*, które odbyło się w dniu 18 listopada 2004 w Sanktuarium *Ecce Homo* Świętego Brata Alberta w Krakowie przy ul. Woronicza 10. Przedstawione zostały plany redakcji kwartalnika „Ruch Biblijny i Liturgiczny” oraz inne zamierzenia poszczególnych oddziałów i sekcji towarzystwa. Ustalono termin i program walnego zebrania.

Czwarte przewidziane statutem zebranie zarządu odbyło się w dniu walnego zebrania, tj. 15 lutego 2005. Powołało ono do życia dwa nowe oddziały terenowe w Kielcach i w Sandomierzu oraz omówiło zamierzenia i plany działalności w roku 2005.

2. Działalność towarzystwa

Rok sprawozdawczy 2004 obfitował w ważne dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego akty prawne porządkujące jego stan prawny. Odpowiadając na starania zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski wydał 7 kwietnia 2004 dekret stwierdzający, iż w myśl Kodeksu Prawa Kanonicznego Polskie Towarzystwo Teologiczne jest publicznym stowarzyszeniem wiernych, to jest kościelną osobą prawną. Do tej sytuacji kanonicznej towarzystwa Konferencja Episkopatu Polski dostosowała – w zakresie koniecznym – dotychczasowy statut towarzystwa i zatwierdziła go na 327. zebraniu plenarnym w dniu 1 maja 2004. Osobowość prawną w Rzeczypospolitej Polskiej towarzystwo otrzymało na mocy rozporządzenia ministra spraw wewnętrznych i administracji z dnia 12 lipca 2004 (DzU 2004 nr 167 poz. 1756). Wspomniane dokumenty zostały opublikowane w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” 3 (2004).

Godnym odnotowania jest także fakt zamieszczenia obszernej informacji o towarzystwie w *Słowniku polskich towarzystw naukowych*, t. 1: *Towarzystwa naukowe działające obecnie w Polsce*, Warszawa 2004, s. 300-303. Cennym źródłem informacji o Towarzystwie jest także strona internetowa uruchomiona pod adresem www.ptt.net.pl w dniu ubiegłorocznego walnego zebrania.

2.1. W ramach PTT działa jedno studium, 14 sekcji specjalistycznych i 7 oddziałów terenowych. W dniu dzisiejszym powołano dwie kolejne. Towarzystwo posiada także Sekcję Wydawniczą, w ramach której działa Wydawnictwo UNUM.

STUDIUM SYNDONOLOGICZNE przy Polskim Towarzystwie Teologicznym. Moderatorem studium jest ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel. W roku sprawozdawczym studium rozwijało swą działalność na trzech płaszczyznach: odczytowej, wydawniczej i informacyjnej. W ramach działalności odczytowej na uwagę zasługuje referat ks. doc. dra hab. Jerzego Chmiela nt. *Modele teologiczne Całunu Turyńskiego* wygłoszony 5 lutego 2004 w ramach XIV Panelowego Konwersatorium Politechniki Łódzkiej (panel prowadził dr Wojciech Zajęc). Także ks. doc. Jerzy Chmiel wygłosił referat *Problem Całunu Turyńskiego po jego konserwacji w 2002 roku* na ubiegłorocznym walnym zebraniu (o czym była już mowa). Do działalności odczytowej przynależą także konferencja J. Dołęgi Chodasiewicza na sesji rekolekcyjnej

w Kaliszu (2-4 kwietnia 2004). Na działalność wydawniczą studium złożyło się wydanie tekstów ks. J. Chmiela do książek Z. Treppy i M. Spissa oraz tekstu modlitwy do obrazka (Wydawnictwo WAM). Wreszcie w ramach działalności informacyjnej moderator studium udzielił wywiadu telewizji dla TVN (8 IV), dla Telewizji Kraków (10 IV) i dla czeskiego Radia Praha (10 V). Odbyły się także trzy spotkania wewnątrzstudyjne rady naukowej Studium Syndonologicznego w marcu, sierpniu i grudniu 2004.

2.1.1 SEKCJA BIBLIJNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Bogdan Zbroja. Sekcja liczy 34 członków. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała 2 spotkania.

9 lutego: symposium nt. *Biblia w kulturze świata*. W ramach tego symposium wygłoszono następujące referaty: *Księga Boża, która nie spadła z nieba* (ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek); *Dynamika starożytności żydowskiej mentalności a jej bliskość' dniejszej dobie* (ks. doc. dr hab. Anton Tyrol, Uniwersytet Katolicki w Rużomberoku); *Uwarunkowania historyczne proroków Starego Testamentu* (ks. dr Bogdan Zbroja); *Świątynia jerozolimska w kontekście budowli sakralnych starożytności Bliskiego Wschodu* (ks. dr Roman Bogacz); *Ogrody biblijne* (dr Zofia Włodarczyk, Akademia Rolnicza w Krakowie); *Biblijny kanon ikonostasu* (ks. dr Peter Fedor, Uniwersytet w Preszowie); *Przedstawienie Immaculaty w sztuce w odniesieniu do tekstów biblijnych – zarys problematyki* (mgr lic. Lucyna Rotter, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie); *Wpływ Listu Filemónowi na wst'ahy medzi jednotlivcami, krajinami a narodmi* (s. lic. Danielóa Julia Iskrova, Uniwersytet Katolicki w Rużomberoku); *Obraz aniołów w Piśmie Świętym* (ks. dr Jacek Jurczyński SDB, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie); *Biblia w kulturze słowackiej* (ks. dr hab. Stanislav Vojtko, Uniwersytet w Bratysławie). W symposium uczestniczyło 47 osób.

7 grudnia miało miejsce drugie spotkanie sekcji. Wykład nt. *Tradycje magiczne w starożytności a Biblia* wygłosił ks. dr hab. Roman Pindel. Po wykładzie odbyła się ożywiona dyskusja na temat magii i jej praktyk w historii oraz stanowiska Kościoła w tej kwestii. Uczestniczyło 15 osób.

2.1.2 SEKCJA APOLOGETYCZNO-RELIGIOZNAWCZA. Kierownikiem sekcji jest o. prof. PAT dr hab. Andrzej Napiórkowski OSPPE. Sekcja uczestniczyła w przygotowaniu i przeprowadzeniu ogólnopolskiej sesji naukowej nt. *Ecclesia, quid dicis de te ipsa? W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium” Soboru Watykańskiego II* (18 XI 2004). 19 października sekcja zorganizowała wykład o. dra P. J. Śliwińskiego OFMCap. poruszający problematykę New Age w oparciu o dokument Papieskiej Rady Kultury oraz Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego *Jezus Chrystus dawcą wody żywej*.

2.1.3 SEKCJA HISTORYCZNA. Jej pracami kieruje o. prof. PAT dr hab. Józef Marecki OFMCap. W roku sprawozdawczym sekcja zorganizowała 4 spotkania poświęcone dwudziestowiecznym dziejom krakowskiego seminarium duchownego. Na spotkaniu w dniu 19 lutego, w wykładzie ks. prof. PAT dr hab. Jana Szczepaniaka zapoznano się z problemami budowy seminarium przy ul. Podzamcze 8 i jego funkcjonowania w latach 1901-1939. Na spotkaniu w dniu 22 kwietnia *Losy wojenne Książęco-Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie (1939-1945)* przeanalizował ks. Adam Trzaska, a na spotkaniu w dniu 13 maja prelekcję nt. *Dzieje Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie po zakończeniu II wojny światowej (do roku 1963)* przedstawił w swym referacie ks. Przemysław Mardyla. Spotkanie czwarte w dniu 16 czerwca poświęcono sprawom organizacyjnym sekcji.

Ponadto sekcja historyczna była inicjatorem i współtwórcą dwóch sesji. Wspomnianego już symposium Polskiego Towarzystwa Teologicznego: *Cracovia sacra. Krakowscy święci i błogosławieni przełomu XIX i XX wieku*, w czasie którego kierownik sekcji wygłosił wykład nt. *Kraków kościelny w okresie końca niewoli i początku niepodległości narodu*, oraz konferencji naukowej: *Maria Immaculata (150. rocznica ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny)*, w czasie której referaty wygłosiło kilku członków Towarzystwa (m.in. o. J. Marecki, ks. R. Bogacz, L. Rotter).

2.1.4. SEKCJA TEOLOGII MORALNEJ. Sekcję prowadzi ks. dr Bogusław Mielec. W roku sprawozdawczym zorganizowano 2 spotkania (24 września i 3 grudnia), na których dyskutowano o bieżących wydarzeniach życia publicznego w Polsce, których głębokim podłożem jest kryzys moralny będący owocem fałszywej antropologii. W wyniku tych spotkań podjęto myśl zorganizowania w październiku lub listopadzie br. symposium, poświęconego niektórym problemom moralnym (np. próba legalizacji związków homoseksualnych, korupcja czy bezrobocie) w kontekście fałszywej i prawdziwej antropologii. Ponadto postanowiono, że w maju br. członkowie sekcji spotkają się, aby przedyskutować etyczno-pastoralne implikacje płynące z ostatnich wskazań Stolicy Apostolskiej dotyczących zapisu w księdze chrztów i procedury spisywania protokołu przedślubnego osób, które „zmieniły” płeć. Dużym osiągnięciem sekcji jest wydanie książki pt. *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II* (Kraków 2004).

2.1.5. SEKCJA HOMILETYCZNA. Przewodniczącym sekcji jest ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś. W roku sprawozdawczym Sekcja Homiletyczna spotkała się dwukrotnie: podczas VII Kongresu Teologów Polskich, w ramach spotkań sekcyjnych (13 września) oraz w czasie konferencji naukowej nt. *Cracovia Sacra. Krakowscy święci i błogosławieni przełomu XIX i XX wieku*, zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Teologiczne, w dniu 18 listopada

2004 roku. W czasie tego sympozjum przewodniczący sekcji wygłosił referat pt. *Święty w kaznodziejstwie polskim okresie niewoli narodowej*.

2.1.6. SEKCJA SOCJOLOGICZNO-PASTORALNA. Pracami sekcji liczącej 21 naukowców kieruje ks. dr Stefan Dobrzanowski. W roku sprawozdawczym sekcja odbyła dwa posiedzenia. 7 grudnia w ramach sesji naukowej nt. moralności społecznej zorganizowanej w klasztorze Ojców Cystersów (Nowa Huta-Szklane Domy) wygłoszono dwa referaty: *Kontrowersyjne oceny aktualnych wydarzeń w Kościele Polskim* (prof. dr hab. Franciszek Adamski) oraz *Z zagadnień bioetyki. Wokół początków życia ludzkiego* (ks. dr Andrzej Muszała).

2.1.7. SEKCJA SZTUKI SAKRALNEJ. Kierownikiem sekcji jest ks. prof. PAT dr hab. Zdzisław Kliś. W kwietniu 2004 r. sekcja zorganizowała w Instytucie Jana Pawła II, przy ul. Kanoniczej 18 w Krakowie, sesję naukową poświęconą parafii i kościołowi św. Bartłomieja w Niedzicy. Obecnie sekcja przygotowuje sesję poświęconą kościołowi OO. Franciszkanów w Krakowie.

2.1.8. SEKCJA FILOZOFICZNA. Kierownikiem sekcji jest o. dr Piotr Jordan Śliwiński OFMCap. W roku 2004 Sekcja Filozoficzna PTT rozwijała swą działalność w dwóch kierunkach: opracowując kolejne cykle tematyczne grupy interdyscyplinarnej *Przestrzeń Słowa* oraz organizując konwersatorium filozoficzne.

Grupa *Przestrzeń Słowa* realizuje dalej swe programy zogniskowane wokół problemów kultury współczesnej. W roku 2004 grupa spotkała się jeden raz. Zakończony został cykl *Nałogi*, jednak ze względu na trudności finansowe druk artykułów został przełożony na rok 2005. Rozpoczęto prace nad cyklem *Pomnik w mieście*, które zakończą się w połowie 2005 roku. W cyklu tym zadeklarowali swój udział również przedstawiciele innych środowisk naukowych. Owocnie rozwijała się także współpraca grupy z Polskim Towarzystwem Etnologii Miasta. Dwóch członków grupy: A. Regiewicz i P. J. Śliwiński wygłosiło referaty podczas Międzynarodowej Sesji Naukowej *Sacrum i profanum w kulturze współczesnych miast Europy Środkowej*, które odbyło się w Warszawie i Pułtusk 16-18 września 2004 roku.

Sekcja Filozoficzna przy pomocy Prowincji Krakowskiej Braci Mniejszych Kapucynów zorganizowała również *V Colloquia Laurentiana*. W ich trakcie wygłoszono 9 referatów rozwijających różne aspekty chrystologii filozoficznej. Część seminaryjna poświęcona była dyskusji nad książką Xaviera Tilliette *Chrystologia filozoficzna*. W *Colloquium* wzięło udział 10 pracowników naukowych i studentów filozofii z UJ, UŚ, PAT i WSD Braci Mniejszych Kapucynów.

2.1.9. SEKCJA TEOLOGII ŻYCIA WEWNĘTRZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Jan Nowak. W roku 2004 sekcja zorganizowała dwa spotkania w budynku krakowskiego seminarium duchownego przy ul. Podzamcze 8: 7 czerwca na temat papieskiego wezwania do modlitwy wygłoszonego

w Kalwarii Zebrzydowskiej przed 25 laty z referatem kierownika sekcji oraz 13 grudnia na temat kierownictwa duchowego. Referat pt. *Biblijne wzorce kierownictwa duchowego* wygłosił ks. dr hab. Roman Pindel, ojciec duchowny krakowskiego seminarium duchownego. W konferencji autor ukazał możliwości kierownictwa duchowego na podstawie tekstów biblijnych o wyzwoleniu Narodu Wybranego z niewoli egipskiej i jego wędrówce przez pustynię. W dyskusji podjęto temat kierownictwa duchowego jako niezmiernie ważnego dla współczesnego duszpasterstwa. Ukazanie go w formie biblijnej jest dzisiaj szczególnie potrzebne. Trudności życia, bezrobocie, kryzysy, przemiany wymagają dzisiaj szczególnej pracy nad sobą. Niezastąpioną rolę spełnia w tym kierownictwo duchowe.

2.1.10. SEKCJA KATECHETYCZNO-PEDAGOGICZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr hab. Janusz Mastalski. Mimo iż sekcja jest w stanie organizacji, może już pochwalić się zorganizowaniem w Jarosławiu szkolenia nauczycieli i dyrektorów szkół regionu nt. *Toksyczność wychowania bez wartości*.

2.1.11. SEKCJA DOGMATYCZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Jan Żelazny. W roku sprawozdawczym sekcja nie przeprowadziła spotkania. Pracuje natomiast nad zorganizowaniem interdyscyplinarnego sympozjum poświęconego zagadnieniu inkulturacji w mówieniu o dogmatyce – problem komunikacji ze współczesnym odbiorcą.

2.1.12. SEKCJA MISJOLOGICZNA. Kierownikiem sekcji jest ks. prof. dr hab. Jan Górski. W roku sprawozdawczym działalność sekcji przebiegała pod hasłem: *Misjologia może ożywić inne dziedziny życia uniwersyteckiego*. Myśl tę wygłoszoną przez kierownika sekcji na konferencji International Association of Mission Studies (IAMS) starano się realizować w następujący sposób:

a. stała formacja członków i sympatyków sekcji. Podczas comiesięcznych spotkań członkowie i sympatycy sekcji zapoznawali się z dokumentami o tematyce misyjnej i podejmowali dyskusję na temat głównych założeń tych dokumentów;

b. realizację projektu *Śląskie Misyjne Drogi* polegającego na dokumentowaniu wkładu śląskich kapłanów w dzieło misyjne *ad extra*;

c. coroczne spotkanie misjologów polskich;

d. zorganizowanie sympozjum nt. *Rodzimy charakter Kościołów kontynentalnych*, którego inspiratorem i głównym organizatorem był kierownik sekcji. Sympozjum zostało zorganizowane przez Uniwersytet Śląski Wydział Teologiczny Zakład Misjologii i Teologii Religii oraz Dzieło Misyjne Archidiecezji Katowickiej w dniu 28 października 2004 roku w nowym gmachu Wydziału Teologicznego w Katowicach. Wykłady wygłosili: abp Astany Tomasz Peta, który przedstawił sytuację Kościoła katolickiego w Kazachstanie i Azji Centralnej; ks. prof. Adam Wolanin SJ, dziekan

Wydziału Misjologii Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, który zarysował problematykę nowych ruchów religijnych w Afryce, oraz ks. prof. Heribert Bettscheider na temat sytuacji chrześcijaństwa w Europie, która ponownie staje się obszarem misyjnym. Po wygłoszonych referatach miała miejsce ożywiona dyskusja. Na zakończenie obrad odbył się koncert muzyki barokowej z Redukcji Boliwijskich w wykonaniu Capellae Gedanensis poprowadzonej przez ks. prof. dr. hab. Piotra Nawrota.

2.1.13. SEKCJA PRAWA KANONICZNEGO. Kierownikiem sekcji jest ks. dr Józef Rapacz. W roku sprawozdawczym zorganizowano 2 spotkania: 20 października nt. *Prawno-liturgiczne przepisy o nierozzerwalności małżeństwa* z wykładami: *Nierozzerwalność małżeństwa według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego* (ks. Józef Rapacz) oraz *Nierozzerwalność małżeństwa w liturgicznych obrzędach ślubu* (ks. Jan Bierowiec) oraz 15 grudnia na temat *Państwo i Kościół według Polskiego Konkordatu z r. 1993*. Spotkania odbyły się w sali konferencyjnej przy parafii Świętej Jadwigi Królowej w Krakowie we współpracy z Katolickim Centrum Kultury.

2.1.14. SEKCJA LITURGICZNA. Sekcję prowadzi ks. dr Stanisław Szczepaniec. W okresie sprawozdawczym sekcja nie organizowała spotkań.

2.2. Polskie Towarzystwo Teologiczne działa także poprzez swoje oddziały terenowe. I tak:

2.2.1. ODDZIAŁ TERENOWY W KATOWICACH. Pracami oddziału kieruje ks. dr Andrzej Nowicki. W roku sprawozdawczym członkowie PTT w Katowicach zorganizowali trzy spotkania. Pierwsze z nich odbyło się 18 stycznia w ramach Tygodnia Ekumenicznego. Po referacie na temat *Zwiastowanie Słowa* wygłoszonym przez bpa Tadeusza Szurmana, zwierzchnika diecezji katowickiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego RP, kontynuowano rozważania nad treścią problemu zawartego w tytule referatu.

Drugie zebranie miało miejsce dnia 11 października 2004. W ramach tego spotkania wykład nt. *Dialog międzyreligijny – możliwości i zagrożenia* wygłosił ks. dr Andrzej Nowicki. Po wykładzie nastąpiła dyskusja.

Trzecie zebranie oddziału katowickiego odbyło się 11 listopada. Wykład nt. *Duchowość komunii* wygłosił hiszpański karmelita o. prof. Jesús Castellano Cervera, wykładowca teologii duchowości, doradca Kongregacji Nauki Wiary, ds. Ewangelizacji Narodów oraz ds. Kleru i Wychowania Katolickiego. Po wykładzie odbyła się ożywiona dyskusja, w której udział wzięli członkowie katowickiej sekcji oraz obecni na spotkaniu studenci Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego oraz alumni Wyższego Śląskiego Seminarium Duchownego w Katowicach.

Zebrania katowickiego oddziału Towarzystwa, liczącego 15 osób, odbywają się najczęściej w gmachu Wyższego Śląskiego Seminarium Du-

chownego. W spotkaniach tych bierze także udział zainteresowane grono studentów teologii.

2.2.2. ODDZIAŁ TERENOWY W CZĘSTOCHOWIE liczy 90 członków, w tym 11 osób świeckich. Pracami oddziału kierował ks. dr Teofil Siudy. Wiosną odbyły się spotkania sekcji biblijnej, teologii systematycznej i teologii praktycznej, działających w częstochowskim oddziale PTT. W ich trakcie wygłoszono następujące referaty: Sekcja Biblijna – *Starotestamentowe przesłanki Niepokalanego Poczęcia Maryi* (27 maja, ks. prof. dr hab. Antoni Tronina); Sekcja Teologii Systematycznej – *Dar i znak Niepokalanego Poczęcia Maryi* (25 maja, ks. dr Teofil Siudy); Sekcja Teologii Praktycznej – *Nowe przepisy liturgiczne dla Kościoła w Polsce* (27 maja, ks. dr Paweł Maciaszek).

23 października częstochowski oddział PTT wraz z Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej i Akcją Katolicką Archidiecezji Częstochowskiej zorganizował sympozjum z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. W jego trakcie wygłoszono następujące wykłady: *Zachowana od wszelkiej zmazy* (ks. prof. dr hab. Antoni Tronina), *Pierwsza wśród odkupionych* (ks. dr Teofil Siudy) oraz *Być ikoną Niepokalanej* (dr hab. Karol Klauza). Sympozjum zamknęła uroczysta msza święta celebrowana przez abpa Stanisława Nowaka, metropolitę częstochowskiego.

Chcąc mieć pełny obraz pracy częstochowskiego oddziału PTT w okresie sprawozdawczym należy jeszcze wskazać na dwa posiedzenia zarządu (23 IV i 4 X) oraz na zebranie sprawozdawczo-wyborcze Oddziału w Częstochowie, które odbyło się 23 X. Ustępujący Kierownik Oddziału w Częstochowie ks. dr Teofil Siudy przedstawił sprawozdanie z dotychczasowej działalności oddziału. Po udzieleniu absolutorium ustępującemu zarządowi Oddziału w Częstochowie wybrano nowe władze. Kierownikiem Oddziału w Częstochowie został ks. dr Jerzy Bielecki, a sekretarzem dr Beata Stypułkowska.

2.2.3. ODDZIAŁ TERENOWY W PRZEMYŚLU. Pracami oddziału kieruje ks. prof. dr hab. Marian Wolicki. W okresie sprawozdawczym odbyły się dwa spotkania: 14 maja z referatem ks. prof. UKSW dra hab. Kazimierza Bełcha nt. *Potrzeba formacji odbiorców społecznego przekazu* oraz 18 listopada z referatem ks. dra hab. Jana Twardego nt. *Głoszenie kazań eucharystycznych*. Referaty połączone były z dyskusją na poruszane zagadnienia.

2.2.4. ODDZIAŁ TERENOWY W KALWARII ZEBRZYDOWSKIEJ. Kieruje nim o. dr Damian Muskus OFMBern. W okresie sprawozdawczym odbyły się cztery spotkania Oddziału w Kalwarii Zebrzydowskiej, w tym międzynarodowe sympozjum pt. *Niepokalana – życie do naśladowania* zorganizowane z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP. Podczas sesji na

temat świętości Maryi i Jej wolności od grzechu pierworodnego w nauczaniu św. Bonawentury, bł. Jana Dunsza Szkota, czy też w kontekście współczesnych koncepcji grzechu pierworodnego i w świetle dokumentu Grupy z Dombes, wypowiadali się naukowcy z Rzymu, Krakowa, Częstochowy i Lublina: o. prof. dr hab. Hugolin Langkammer OFM (Lublin), o. prof. Vincenzo Battaglia OFM (prezes Międzynarodowej Komisji Mariologicznej w Rzymie, rektor nowo powstałego Franciszkańskiego Uniwersytetu Antonianum), o. dr Bogusz Matuła OFM (Rzym), o. dr Romuald Kośla OFM (Kraków), ks. prof. dr hab. Wojciech Życiński SDB (prorektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie), ks. dr Teofil Siudy (prezes Polskiego Towarzystwa Mariologicznego), o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFM Conv (PAT Kraków).

Oprócz sympozjum odbyły się trzy spotkania kalwaryjskiego oddziału z wykładami i dyskusją. I tak 20 lutego 2004 roku s. mgr lic. Aneta Kołodziejczyk SSPS wygłosiła cykl wykładów na temat: *Relacja kapłan – kobieta. Formacja do dojrzałej relacji z kobietami*. 8 listopada 2004 roku referat nt. *Rosyjski Kościół prawosławny a ekumenizm* wygłosił o. dr Kolumba Syty OFM, wykładowca Instytutu Ekumenicznego w Wenecji. Czwarte spotkanie członków kalwaryjskiego PTT zorganizowano 14 grudnia 2004 z racji 5. rocznicy wpisania sanktuarium kalwaryjskiego na listę światowego dziedzictwa UNESCO.

2.2.5. ODDZIAŁ TERENOWY PTT W TUCHOWIE. Kieruje nim o. dr Marek Saja CSsR. W roku sprawozdawczym pod auspicjami towarzystwa zorganizowano trzy sympozja naukowe: 15 marca w Krakowie sympozjum z okazji 100-lecia istnienia klasztoru redemptorystów w Krakowie Podgórz; 20 maja w Tuchowie sympozjum pt. *Europa Ojczyzn – refleksja studentów pochodzących z Białorusi, Słowacji, Ukrainy oraz Polski na temat rozumienia i przeżywania własnej narodowej tożsamości* oraz 1-2 października w Tuchowie sympozjum mariologiczne z okazji 150. rocznicy ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny i 100. rocznicy koronacji obrazu Matki Bożej Tuchowskiej.

Odbyło się także kilka spotkań naukowych z wykładami naukowymi na następujące tematy: *Zasady działania Trybunału diecezjalnego* (14 stycznia, ks. dr hab. Tomasz Rozkrut); *Współczesne dylematy wokół pojęcia prawdy* (2 marca, prof. dr hab. Adam Grobler); *Credo in unum Deum, Patrem, Filium et Spiritum Sanctum. Teologia trynitarna Ojców Kościoła do św. Augustyna* (17-19 marca, o. dr Marek Raczkiewicz) oraz *O nieprawdzie u S. Kierkegarda* (19 kwietnia, prof. dr hab. Marian Grabowski).

W roku sprawozdawczym ukazał się także drugi numer naukowego pisma „Studia Redemptorystowskie”.

2.2.6. ODDZIAŁ TERENOWY W TARNOWIE. Jego kierownikiem jest ks. dr Zbigniew Wolak. Oddział nie przedstawił sprawozdania ze swej działalności.

2.2.7. ODDZIAŁ TERENOWY W RZESZOWIE. Kierownik sekcji ks. dr Stanisław Nabywaniec. Oddział nie przedstawił sprawozdania ze swej działalności.

3. Uwagi końcowe

Do najważniejszych dokonań zarządu Polskiego Towarzystwa Teologicznego w roku sprawozdawczym należy zaliczyć nadanie aktów prawnych porządkujących ostatecznie stan prawny towarzystwa oraz zorganizowanie i przeprowadzenie sympozjum *Cracovia sacra. Krakowscy święci i błogosławieni przełomu XIX i XX wieku*, którego materiały wydane drukiem dostępne były już w dniu sympozjum. Wieloletnie wysiłki Polskiego Towarzystwa Teologicznego zostały docenione przez obradujący we wrześniu VII Kongres Polskich Teologów w Lublinie (m.in. obrady w pierwszym dniu kongresu prowadził prezes PTT). Powołane zostały dwa nowe oddziały towarzystwa: w Kielcach i w Sandomierzu oraz Sekcja Katechetyczno-Pedagogiczna w Krakowie. Nawiązane zostały bliskie kontakty z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego, o czym świadczyła obecność gości z tego środowiska na walnym zebraniu. Upowszechniła się także wiedza o naszym Towarzystwie.

W ciągu ostatniego roku nie udało się zintensyfikować działalności niektórych sekcji. Organizowanie spotkań sekcyjnych nie zawsze spotykało się z szerokim odzewem, a posiedzenia nie zawsze gromadziły wiele osób. Należy jednak pamiętać, iż są sekcje i oddziały, które cieszą się znaczącymi dokonaniem.

Zarząd dziękuje gorąco Konferencji Episkopatu Polski i jej przewodniczącemu abpowi Józefowi Michalikowi za nadanie towarzystwu statusu publicznego stowarzyszenia wiernych o krajowym zasięgu działania w rozumieniu Kodeksu Prawa Kanonicznego, a organizacji kościelnej w rozumieniu prawa polskiego. Zarząd wyraża także szczerą wdzięczność kard. Franciszkowi Macharskiemu za stałą troskę o rozwój naszego towarzystwa i wszystkim aktywnym członkom towarzystwa, którzy mimo wielorakich trudności czynią wszystko, aby działalność towarzystwa była kontynuowana i służyła dalszemu ubogaceniu polskiej myśli teologicznej.

Kraków

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej *Musicam Sacram Promovere* na tle wcześniejszych inicjatyw odnowy muzyki kościelnej w Polsce

Jedną z form upowszechniania właściwego stylu muzyki kościelnej stały się organizowane przez ośrodki muzyczne w Polsce Kongresy Muzyki Kościelnej. Gromadziły one wielu muzyków, stawały się okazją do wspólnych dyskusji nad kształtem muzyki w liturgii oraz cieszyły się też wielkim poparciem pasterzy Kościoła. Były impulsem do dalszego działania dla odnowy muzyki kościelnej. Warto w tym miejscu zacytować jakże ważną uwagę poczynioną po przeprowadzeniu trzech takich kongresów przez ks. Faustmana: „z wszystkich trzech kongresów «Muzyka Kościelna» podawała obszernie sprawozdania, w tym celu, ażeby najpierw one były dokumentami tych wielkich wydarzeń w Związku Chórów, a potem ażeby na nich wzorowały się kongresy następne. Każdy z nich miał swoje specyficzne znamiona”¹.

Konsekwencją owych wydarzeń z 1931 roku w Krakowie, z 1933 roku w Toruniu oraz z 1958 roku na Jasnej Górze stał się I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej *Musicam Sacram Promovere*, który miał miejsce w dniach 17-19 września 2004 roku w Krakowie. Omawiając to wydarzenie „Ruch Muzyczny” pisał: „w Polsce trzęsienie ziemi! Coś niezwykłego? Nie zjawisko naturalne, o którym zapomnieliśmy, bo nawiedza nas rzadko. Podobnie Kościół katolicki w Polsce zapomniał o muzyce... refleksja krytyczna oraz wołanie o pilne i dalekosiężne zmiany w tej dziedzinie”². Popatrzmy więc na to wydarzenie w kontekście wcześniej podejmowanych prób naprawy muzyki liturgicznej.

II Wszepolski Kongres Muzyki Kościelnej, Kraków 1931

W dniach 22-23 listopada 1931 roku w Krakowie miał miejsce II Wszepolski Kongres Muzyki Kościelnej pod hasłem *Polska twórczość religijno-muzyczna*³. We wstępie redakcyjnym „Muzyki Kościelnej”, jakby w przygotowaniu owego wydarzenia czytamy: „wiemy, o co idzie: solidarnie, szeregowani w naszych organizacjach, dążymy do podniesienia muzyki kościelnej w Polsce, pragnąc przyczynić się wedle sił do pomnożenia dorobku w dziedzinie narodowej kultury muzycznej, która

¹ W. FAUSTMAN, *Uwagi Kongresowe*, „Muzyka Kościelna” 9 (1934) nr 7-8, s. 104.

² K. MIKLAŠZEWSKI, *I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej Musicam Sacram Promovere*, „Ruch Muzyczny” 21 (2004), s. 8.

w lwiej części, schron swój najpewniejszy i rozgłośnię swego piękna na najdalej zakątki Ojczyzny ma w swych polskich, katolickich świątyniach i parafiach. Dlatego praca nasza przynosi korzyść i pożytek społeczeństwu, stanowiąc zarazem posługę duchową Kościołowi i wiernym”⁴. Było to wydarzenie bardzo ważne w dziedzinie muzyki kościelnej. Jak zauważa ks. Faustman, zgromadziło ono wielu kompozytorów, muzyków kościelnych, chóry kościelne oraz miłośników muzyki kościelnej, a celem miało być nie tylko przypomnienie sobie wielkiej twórczości rodzimych muzyków kościelnych, ale aby „z kongresu wynieść nową podniętą do dalszej pracy na niwie muzyki kościelnej”⁵. Uroczyste zgromadzenie rozpoczęło się nabożeństwem na Wawelu, podczas którego śpiewał chór Echo pod dyr. Bolesława Wallek-Walewskiego, a bardzo poruszające muzycznie kazanie wygłosił ks. Hieronim Feicht. Po tym nabożeństwie udano się do Domu Katolickiego, gdzie miała miejsce uroczysta akademie inauguracyjna. Tam słowo wstępne wygłosił ks. Władysław Wargowski, który był głównym organizatorem owego kongresu, po nim zaś przemówił kard. Adam Stefan Sapieha (wielki protektor kongresu). On to podkreślił, że „naród, który nie śpiewa, jest narodem umierającym, religia, która nie śpiewa, jest religią umierającą, bo śpiewanie w Domu Bożym jest szczególnie i uroczystą modlitwą formą. Zdanie to ma wiele słuszności. Śpiew bowiem i muzyka są tak wrodzone człowiekowi, że wszystkie silniejsze wzruszenia, głębsze uczucia łączą się prawie zawsze z pieśnią i muzyką, a brak ich byłby oznaką stanu anormalnego, chorobą zatruwającą życie”⁶.

Momentem kulminacyjnym kongresu była msza chóralna 23 listopada w kolegiacie św. Anny, podczas której części stałe śpiewane były przez 700 teologów (klerycy seminarium krakowskiego, częstochowskiego, śląskiego, oo. augustianie oraz inni), natomiast części zmienne wykonała *Schola Cantorum* od księży misjonarzy. Prowadzącym, jak i wcześniej przygotowującym te śpiewy był ks. prof. Wendelin Świerczek. Tak opisuje ową sytuację ks. Faustman: „największe zainteresowanie wzbudziła msza chóralna w kolegiacie św. Anny, wykonana przez kilkuset teologów; już zewnętrznie przedstawiał oczom piękny, barwny widok – wśród licznej rzeszy młodego kleru w komżach, zakonnic w rozmaitych habitach; a to, co wykonywano i śpiewano, było muzyką istotnie niebiańską; śpiewali mszę gregoriańską teolodzy, ro-

³ Zob. „Przegląd Powszechny” 12 (1931) nr 576, s. 387-391; „Hosanna” 6 (1931), s. 109-111.

⁴ W. FAUSTMAN, *Słowo redakcji przed II Wszepolskim Kongresem Muzyki Kościelnej*, „Muzyka Kościelna” 6 (1931) nr 10-11, s. 120.

⁵ W. FAUSTMAN, *Drugi Kongres Muzyki Kościelnej w Krakowie*, „Muzyka Kościelna” 7 (1932) nr 1, s. 1.

⁶ Tamże, s. 9.

zumiejący treść tekstu oraz sens i właściwe piękno chorału⁷. Jak zauważał w tym właśnie kontekście ks. Michał Kordel, „kongres krakowski to przyniósł pocieszającego, że zainteresowanie się chorałem wzrasta, że zwolenników jego coraz więcej i to wśród świeckich profesorów-muzyków⁸”.

W dniu drugim kongresu miały miejsce obrady w Domu Katolickim (dzisiejszy budynek Filharmonii Krakowskiej). Rozpoczęły się one od powitania wszystkich oraz wstępu ks. Władysława Wargowskiego jako prezesa Chórów Kościelnych. Wygłoszono też wówczas dwa wiążące referaty: dr A. Szykulanka, delegatka Towarzystwa Muzyki Liturgicznej w Warszawie, mówiła nt. *Podstawy odrodzenia muzyki kościelnej w Polsce*, jako drugi przemawiał ks. Wacław Faustman, redaktor „Muzyki Kościelnej”, nt. *W jakim kierunku winna pójść praca organistów i chórów w obecnym czasie przesilenia gospodarczego*⁹. Kongres zgromadził same znakomitości muzyki kościelnej tamtych czasów. Obecni byli i zresztą zabierali głos w dyskusji m.in. prof. Bronisław Rutkowski, Józef Furmanik czy Feliks Nowowiejski. Po wyczerpaniu dyskusji podjęto także konkretne przesłanie owego muzycznego wydarzenia, a mianowicie: w każdej parafii powinien powstać chór kościelny o charakterze religijno-społecznym, prowadzenie takiego chóru należeć powinno do obowiązków organisty, zaś parafialni duchowni winni takie dzieło wspierać duchowo i materialnie. Dalej zwracano uwagę na słuszność prenumeraty „Muzyki Kościelnej” zarówno przez duchownych, jak też organistów i chóry kościelne. W końcu w każdej diecezji powinien istnieć choć jeden reprezentacyjny chór kościelny¹⁰. Podczas kongresu wykonywano wiele utworów chóralnych kompozytorów polskich, a dość wymienić biorące udział chóry Krakowa: Lutnia, Hasło, Echo Tatrzańskie, Chór Akademicki, Nauczycielski i Towarzystwa Oratoryjnego, Echo Krakowskie, zaś recitale organowe Feliksa Nowowiejskiego, Mistrzyka, Pasierba, Masteli i Profica gromadziły wielkie rzesze słuchaczy. Bowiem, jak pisano wówczas: „chwala Bogu, także w Polsce możemy się już poszczycić całym szeregiem dobrych organistów, niech na tych wzorach inni się uczą i biorą z nich podniętę do pracy w tym kierunku¹¹”.

⁷ W. FAUSTMAN, *Drugi Kongres Muzyki Kościelnej w Krakowie*, „Muzyka Kościelna” 7 (1932) nr 1, s. 2.

⁸ M. KORDEL, *Na marginesie II Wszepolskiego Kongresu Muzyki Religijnej w Krakowie*, „Misterium Christi” 1931, s. 132.

⁹ Zob. tamże, s. 131.

¹⁰ Zob. W. FAUSTMAN, *Drugi Kongres Muzyki Kościelnej w Krakowie*, „Muzyka Kościelna” 7 (1932) nr 1, s. 4.

¹¹ W. FAUSTMAN, *Drugi Kongres Muzyki Kościelnej w Krakowie*, „Muzyka Kościelna” 7 (1932) nr 1, s. 2.

Niestety, jak to zwykle bywa przy takich okazjach, nie brakowało i tych, którzy krytykowali organizację kongresu. Ks. Michał Kordel krytykując stwierdzał jednak, że „program [kongresu] był bardzo bogaty, urozmaicony, doskonale opracowany, a wykonanie wszędzie prawie bez zarzutu. Organizatorzy z ks. W. Wargowskim na czele napracowali się dosyć, co należy z uznaniem podnieść”¹². Warto jednak na koniec omawiania owego wielkiego wydarzenia muzycznego 1931 roku, jakie miało miejsce w Krakowie, przytoczyć raz jeszcze słowa jego wielkiego protektora kard. Adama Stefana Sapiehy, który stwierdzał, że: „zadaniem muzyki w kulcie kościelnym jest łączyć wiernych ze świętymi czynnościami liturgicznymi, upiększać je, uprzystępniać przejęcie się tajemnicami, jakie tam się rozgrywają. Wytworzył też on wkoło siebie swą swoistą formę śpiewu i muzyki, które mają ścisły związek z odprawiającymi się funkcjami rytualnymi, a przede wszystkim ze mszą świętą. W liturgii katolik uczestniczy i współdziała w sakramentalnych, symbolicznych, czy pamiątkowych czynnościach i przez wiarę i miłość łączy się z Chrystusem Panem. Toteż ta muzyka wznosi się do najwyższych szczytów natchnienia i sama staje się czymś prawie nadziemskim. Kościół zawsze posiadał swą liturgiczną muzykę, usilnie starał się ją pielęgnować i zalecać, jak to w ostatnich czasach tak epokowo uczynił Papież Pius X. Toteż motu proprio tego Papieża jak również konstytucja Piusa XII winny być podstawą wszelkiej działalności muzycznej w kościele”¹³.

III Ogólnopolski Kongres Muzyki Kościelnej, Toruń 1933

Zapowiedź kongresu miała miejsce w Krakowie na poprzednim, a miał on odbyć się pod hasłem: *Polskiej twórczości ku czci Najświętszej Maryi Panny*¹⁴. Zaś na łamach „Muzyki Kościelnej” w numerze 9-10 z roku 1932 ukazała się zapowiedź, która mówiła: „trzeci ogólnopolski kongres muzyki kościelnej odbędzie się w roku 1933 podczas Zielonych Świąt od 4 do 6 czerwca w Toruniu. Oprócz występów chóru reprezentacyjnego, recitalu organowego, kilku wykładów itp. mają chóry pozamiejscowe możliwość śpiewania na 30 nabożeństwach w poszczególnych kościołach miasta Torunia”¹⁵. Jeszcze w zapowiedzi kongresu, kiedy przedstawiano, jaka będzie jego treść

¹² M. KORDEL, *Na marginesie II Wszepolskiego Kongresu Muzyki Religijnej w Krakowie, „Misterium Christi” 1931*, s. 128.

¹³ W. FAUSTMAN, *Drugi Kongres Muzyki Kościelnej w Krakowie*, „Muzyka Kościelna” 7 (1932) nr 1, s. 10.

¹⁴ Zob. tamże, s. 4.

¹⁵ W. FAUSTMAN, *Trzeci Ogólnopolski Kongres Muzyki Kościelnej*, „Muzyka Kościelna” 7 (1932) nr 9-10, s. 123.

oraz czego będzie można wysłuchać na koncertach i sympozjum, zwracano się z apelem: „przy tej sposobności zwracamy się do chórów z gorącym apelem, by jak najliczniej brały udział w kongresie i jak najprędzej załatwiły swe zgłoszenia, które przyjmuje ks. Jan Wiśniewski, dyrektor chóru katedralnego w Pielplinie, kierownik artystyczny III Ogólnopolskiego Kongresu Muzyki Kościelnej”¹⁶. Kolejny numer „Muzyki Kościelnej” donosił o sensowności i konieczności organizacji Kongresu Muzyki Kościelnej: „są jednakże specjalne przyczyny domagające się złotu śpiewaków. Zjazd powinien ujawnić i uwypuklić nasz dorobek kulturalny, wykazać nasze postępy”¹⁷. Program obejmował wykonanie zwłaszcza muzyki XV i XVII wieku, jak też współczesnych kompozytorów i dlatego już ze wstępnych głosów mówiono, że „kongres zapowiada się okazale”¹⁸.

Organizatorem kongresu był ks. Jan Wiśniewski¹⁹. Na kongres przybyło 80 chórów z całej Polski. Płock reprezentowały dwa chóry: katedralny i szkoły organistowskiej. Na chór katedralny składały się połączone zespoły Seminarium Duchownego i Szkoły Organistowskiej. Połączonymi chórami dyrygował ks. K. Starościński, a na organach akompaniował dyr. M. Karczemny²⁰. Swoją obecnością znaczenie kongresu podkreślili znani i cenieni kompozytorzy: Feliks Nowowiejski oraz Waław Lachmann²¹. Uroczystość rozpoczęła msza celebrowana przez Prymasa Polski w bazylice św. Jana w Toruniu, podczas której kaznodzieja ks. Hieronim Feicht mówił: „o miasto, które się słusznie chlubiś swą siedemsetletnią tradycją kulturalną, a któreś w dziedzinie nauki wydało nawet geniusza w osobie Mikołaja Kopernika, idź w dalszą świetlaną przyszłość pod boską opieką Ducha św. twórczego ducha prawdziwej kultury”²². W tym czasie w wielu świątyniach Torunia rozbrzmiewała dawna i współczesna muzyka chóralna. Przybyło tam bowiem około 60 chórów nie licząc miejscowych, takich jak: Lutnia, Moniuszko, 5 chórów parafialnych oraz Halka z Podgórz, co dało

¹⁶ W. FAUSTMAN, *Trzeci Ogólnopolski Kongres Muzyki Kościelnej w Toruniu*, „Muzyka Kościelna” 8 (1933) nr 1-2, s. 15.

¹⁷ W. FAUSTMAN, *Kongres Muzyki w Toruniu 4-6 czerwca 1933 roku*, „Muzyka Kościelna” 8 (1933) nr 3-4, s. 34.

¹⁸ W. GIEBUROWSKI, *III Kongres Wszepolski Muzyki Kościelnej w Toruniu*, „Muzyka Kościelna” 8 (1933) nr 3-4, s. 37.

¹⁹ Zob. F. NOWOWIEJSKI, *O znaczeniu Ratyzbony dla ruchu kościelno-muzycznego*, „Muzyka Kościelna” 8 (1933) nr 9-10, s. 128.

²⁰ Zob. J. DOMAGAŁA, A. LELEŃ, *Kształcenie organistów diecezji płockiej w latach 1902-2002*, Płock 2002, s. 49.

²¹ Zob. „Głos Mazowiecki” z 6 czerwca 1933, nr 125, s. 1.

²² H. FEICHT, *Kazanie wygłoszone w bazylice św. Jana w Toruniu na trzecim Kongresie Liturgiczno-Muzycznym*, „Muzyka Kościelna” 8 (1933) nr 7-8, s. 91.

ostateczną ilość osób przekraczającą 400 tysięcy śpiewaków. Najliczniej reprezentowane było Pomorze (27 chórów). Wśród zaś kościelnych dostojników obecnych na kongresie znaleźli się: biskup chełmiński Okoniewski, biskup łomżyński Łukomski oraz prymas Polski August Hlond. Po uroczystej liturgii całe zgromadzenie przeniosło się na rynek staromiejski, gdzie ks. Wiśniewski jako organizator kongresu ogłosił jego otwarcie, kolejno także przemawiali wojewoda pomorski oraz prezydenta miasta. „A po odśpiewaniu przez wszystkich chórzystów *Gaude Mater Polonia* głos zabrał bp Okoński, mówiąc o znaczeniu muzyki i śpiewu kościelnego i kończąc okrzykiem na cześć Ojca św. W końcu ks. biskup odczytał telegram od nuncjusza papieskiego w Warszawie”²³. Na zakończenie tychże uroczystości na rynku w Toruniu chóry wraz z orkiestrą odśpiewały *Ojczyznę* Feliksa Nowowiejskiego. Po południu tego samego dnia odbył się recital organowy pana Hermańczyka, organisty katedralnego w Pelplinie. Wieczorem, przed uroczystym koncertem muzyki religijnej w teatrze miejskim, miała miejsce defilada, przemarsz wszystkich zebranych chórów. W trakcie tych uroczystych chwil, prócz koncertów oraz sprawowanych liturgii odbyły się także obrady, które miały miejsce w sali obrad Rady Miejskiej. Jako pierwszy głos zabrał ks. Hieronim Feicht, który mówił nt. kościelnej pieśni ludowej, jako kolejny wstąpił ks. Wacław Faustman, który przedłożył wystąpienie na temat: *O konieczności organizacji w dziedzinie muzyki kościelnej*. Ożywiona była dyskusja, w której wzięli udział: ks. Lewandowski, red. Zygmunt Latoszewski, ks. Jan Wiśniewski, ks. Dreszler, ks. Władysław Wargowski, a na koniec przyjęto przesłanie, iż „obecnie nie powinno być żadnej diecezji bez diecezjalnego związku chórów kościelnych, zwłaszcza tam gdzie istnieją związki organistów”. Następnie uznano „konieczność stałego kształcenia się organistów, dyrygentów i chórów w liturgii, w tym celu jedni i drudzy winni abonować organ nasz «Muzykę Kościelną»”. Kongres zwrócił się w końcu z prośbą do Episkopatu o „ustanowienie komisji diecezjalnej do spraw muzyki kościelnej, o roztoczenie opieki nad fachowym wykształceniem organistów i dyrygentów, o udzielenie komisji dla spraw muzyki kościelnej głosu decydującego przy obsadzaniu stanowisk organistowskich”²⁴. Po zakończeniu kongresu Zygmunt Latoszewski, dyrektor opery poznańskiej, pisał: „był to trzeci z kolei kongres muzyki kościelnej, który jeszcze silniej może, aniżeli poprzednie zjazdy w Poznaniu i Krakowie

²³ W. FAUSTMAN, *Trzeci Kongres Muzyki Kościelnej w Toruniu*, „Muzyka Kościelna” 8 (1933) nr 7-8, s. 94.

²⁴ Tamże, s. 98.

²⁵ Z. LATOSZEWSKI, *III Kongres Muzyki Kościelnej w Toruniu*, „Muzyka Kościelna” 8 (1933) nr 7-8, s. 99.

wykazał żywotność idei, jaka przyświeca pracy chórów kościelnych... dla kultu religijnego, czyli dla służby Bożej, jedynie najgłębsze i najszczerze wysiłki artystyczne są godne powagi miejsca w jakich się odbywają”²⁵. Jedno z ciekawszych wystąpień podczas kongresu to referat ks. Wacława Faustmana na temat „konieczności organizacji w dziedzinie muzyki kościelnej”, w którym autor odkrywał konkretne cele, jakie stawia sobie każde takie właśnie zgromadzenie, a mianowicie: tworzenie chórów kościelnych po parafiach, łączenie ich w związki diecezjalne, grupowanie ich wokół pisma „Muzyka Kościelna”, zaznajamianie ich z polską twórczością i w końcu uświadamianie ich w sprawach liturgicznych²⁶.

Polski Kongres Muzyki Gregoriańskiej, Jasna Góra 1958

Za przyczyną ks. Henryka Nowackiego doszło do skutku wydarzenie na miarę krajową, a mianowicie I Polski Kongres Muzyki Gregoriańskiej na Jasnej Górze w dniach 23-24 września 1958 roku. Wielka praca przygotowawcza do przeprowadzenia w Polsce tego muzycznego wydarzenia wiązała się także z przekonaniem środowiska kościelnego (instytucjonalnego) o wadze przedsięwzięcia. Komitet organizacyjny skierował listy zapraszające na kongres m.in. do biskupów, zabiegając w ten sposób o poparcie inicjatywy organizacji kongresu. „Ponieważ niektórzy wyrażali wątpliwość, czy kongres będzie posiadał zgodę władzy duchownej i czy będzie wolno brać w nim udział osobom zakonnym, zwłaszcza żeńskim, Komitet prosił księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego, aby udzielił ogólnego pozwolenia duchowieństwu całego kraju na wzięcie udziału w kongresie. Biskupi z życzliwością przyjęli tę inicjatywę. Świadczy o tym choćby odezwa arcybiskupa poznańskiego A. Baraniaka, a także udział biskupów w kongresie”²⁷. W samych obradach kongresu brało udział 2,5 tys. uczestników, w całości wzięło udział ok. 5 tys. muzyków kościelnych. Było to pierwsze na taką skalę wydarzenie muzyczne w tamtym okresie.

Choć I Polski Kongres Muzyki Gregoriańskiej nie wiąże się ściśle z tematem niniejszego artykułu, jest on równocześnie kontynuacją tego, co dokonywało się w polskiej muzyce kościelnej; wynika on także z całości ruchu liturgicznego oraz cecylińskiego, dlatego też nie może zabraknąć tutaj omówienia tego ważnego wydarzenia.

²⁶ Zob. W. FAUSTMAN, *O konieczności organizacji w dziedzinie muzyki kościelnej*, „Muzyka Kościelna” 8 (1933) nr 7-8, s. 103.

²⁷ J. ZAWITKOWSKI, *Ksiądz Henryk Nowacki, życie i twórczość*, [w:] *Muzyka Religijna w Polsce. Materiały i studia*, t. 1, z. 2, red. J. Pikulik, Warszawa 1976, s. 80.

Jak pisał wówczas jeden z uczestników: „Kongres muzyki gregoriańskiej był imprezą potrzebną i udaną. Wielka liczba uczestników świadczy o obudzonym w Polsce zainteresowaniu dla śpiewu gregoriańskiego”²⁸. Rozpoczęło się wszystko od nabożeństwa eucharystycznego oraz odśpiewania *Veni Creator*, tej części przewodniczył generał Zakonu Paulinów o. Ludwik Nowak. Pierwsza część kongresu odbywała się pod przewodnictwem bpa Jana Fondalińskiego i złożyły się na nią trzy referaty: ks. prof. T. Miazgi nt. *Nauczanie muzyki liturgicznej w seminariach duchownych według myśli i wskazań Kościoła*, ks. dra S. Świetlickiego nt. *Prawodawstwo muzyczne z uwzględnieniem zwyczajów i spraw Mszy uroczystej*, s. mgr S. Szykiewicz nt. *Rola żeńskich zgromadzeń w odrodzeniu muzyki liturgicznej w Kościele*. Dzień drugi kongresu rozpoczął się od uroczystej celebracji mszy świętej, której przewodniczył bp Zdzisław Goliński, a zebrani muzycy kościelni śpiewali chorał gregoriański. Następnie rozpoczęła się uroczysta sesja kongresu, którą rozpoczął ks. dr S. Świetlicki, przemówienia wygłaszały także bp A. Pawłowski, bp S. Jakiel oraz generał paulinów o. L. Nowak. W tym dniu wygłoszono następujące referaty: o. P. Rostworowski OSB nt. *Modlitwa liturgiczna a modlitwa prywatna*, ks. mgr S. Sprusiński nt. *Czynne uczestnictwo wiernych w publicznych modlitwach Kościoła*, Koszowski i Jackowski nt. *Rola organistów w odrodzeniu śpiewu liturgicznego według myśli Kościoła*. W sesji popołudniowej głos zabrali: ks. prof. M. Jankowski nt. *Płyta i taśma magnetofonowa w służbie nauczania i należytego śpiewu gregoriańskiego*, ks. prof. Filipowicz nt. *Jak w drodze na Jasną Górę nauczyłem warszawskich pielgrzymów śpiewać mszę XI*, ks. prof. W. Lewkowicz nt. *Właściwy akompaniament do śpiewów gregoriańskich*. Głos zabrał także ks. prof. T. Miazga omawiając *Pierwszeństwo śpiewu gregoriańskiego przed innymi rodzajami śpiewów sakralnych*, na końcu ks. prof. G. Mizgalski mówił nt. *Troska o muzykę liturgiczną w Polsce na Tysiąclecie z uwzględnieniem starań dotychczasowych*. Kongres po odśpiewaniu nieszpórów ku czci Najświętszej Maryi Panny został uroczystie zamknięty²⁹.

I gdyby ktoś dowodził, że chorał gregoriański w czymkolwiek podważa istnienie pieśni kościelnej wynikającej z pobożności, stwierdzono już w rok po zamknięciu kongresu: „dziś już nikt w Polsce nie lekceważy wartości i roli, jaką ma do spełnienia polska pieśń kościelna. Zdajemy sobie sprawę, że codzienna praktyka, liturgiczne życie w szerszym sensie rozumiane, duszpasterskie od-

²⁸ F. MAŁACZYŃSKI, *Pierwszy Polski Kongres Muzyki Gregoriańskiej na Jasnej Górze 23-24 IX 1958*, RBL 6 (1958), s. 548.

²⁹ Zob. tamże, s. 547-549.

³⁰ K. MROWIEC, *Z problematyki polskiej pieśni kościelnej*, RBL 3 (1959), s. 296-297.

działywanie na wiernych są nasycone ludową pieśnią kościelną. Zdrowy ruch gregoriański, ogarniający nasz kraj w niczym nie podważa jej wartości”³⁰.

I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej *Musicam Sacram Promovere*, Kraków 2004

Po 46 latach od poprzedniego wydarzenia, jakim był Kongres Muzyki Gregoriańskiej na Jasnej Górze, po raz pierwszy po reformie muzyki kościelnej przeprowadzonej przez Sobór Watykański II (1963) zorganizowano w Krakowie w dniach 17-19 września 2004 roku I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej pod hasłem: *Musicam sacram promovere* (promować muzykę kościelną). Głównym organizatorem tego szczególnego wydarzenia w życiu Kościoła w Polsce było Stowarzyszenie Polskich Muzyków Kościelnych, a współorganizatorem Katedra Muzyki Kościelnej z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Prezes SPMK ks. prof. Ireneusz Pawlak w swoim słowie zamieszczonym w biuletynie wydanym z okazji kongresu pisał: „rozpoczynający się I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej ma znaczenie, nie waham się użyć tego słowa, historyczne. Dotąd bowiem, czy to w Polsce, czy też poza jej granicami, odbywały się kongresy, które łączyły się z tematyką albo muzyki kościelnej, albo też szeroko rozumianej muzyki sakralnej”³¹. Kongres zorganizowano w 1400-lecie śmierci św. Grzegorza Wielkiego, papieża († 604) oraz z okazji rocznicy 25-lecia ukazania się Instrukcji Episkopatu Polski *O muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II* (1979). Właściwą ideę owego zgromadzenia muzyków kościelnych z całej Polski nakreślił w swoim liście do uczestników kongresu kard. Franciszek Macharski, metropolita krakowski: „życzę wam więc, by ten czas podsumowania stanu muzyki kościelnej oraz nowych jej perspektyw w polskim Kościele był dla każdego z was bardzo owocny. Oby w tych wszystkich spotkaniach towarzyszył wam powiew Ducha Świętego, byście opuszczając Kraków powracali do swoich rodzinnych środowisk umocnieni oraz z nowymi siłami i zapałem do trwałej dbałości o piękno muzyki liturgicznej w polskich kościołach”³². Takie też były wszystkie dni kongresu. Bowiem z jednej strony była to próba podsumowania tego, co w dziedzinie reformy muzyki dokonano w naszej ojczyźnie, a z drugiej wskazanie na perspektywy dalszego rozwoju. Może więc dobrze się stało, że w sprawozdaniu dla Katolickiej Agencji Informacyjnej (biuletyn rozchodzi się do parafii w Polsce) rzecznik kongresu pisał: „Sobór

³¹ I. PAWLAK, *Słowo Prezesa Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych*, [w:] *I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej. Przewodnik*, red. R. Tyrała, Kraków 2004, s. 12.

³² F. MACHARSKI, *Słowo Metropolity Krakowskiego*, [w:] *I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej. Przewodnik*, red. R. Tyrała, Kraków 2004, s. 9.

Watykański II zwrócił uwagę na to, że muzyka jest integralną częścią liturgii, ale równocześnie otworzył możliwość, by w świątyniach były używane instrumenty inne niż organy. W całym bagażu, który niesiemy od tamtych czasów, znalazły się także instrumenty, które nie mogą być uznawane za liturgiczne, oraz śpiew, który nie jest śpiewem liturgicznym, ale po prostu popularnym. Tu rozpoczął się cały problem. Co jest muzyką liturgiczną, a co już nią nie jest? Czy wszystko to, co było tradycją, historią, bagażem i bogactwem wieków chrześcijaństwa w Polsce, jest już niepotrzebne i trzeba to wyrzucić? A może na tej historii da się jednak coś budować?³³

Centrum każdego kongresowego dnia była uroczystość sprawowana Eucharystia, którą celebrowali: na rozpoczęcie kongresu w kościele św. Piotra i Pawła kard. Franciszek Macharski (metropolita krakowski), w kolegiacie św. Anny w drugim dniu kongresu bp Stefan Cichy (Przewodniczący Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski), a w trzecim w katedrze wawelskiej bp Marcjań Trofimiak z Ukrainy (Przewodniczący Komisji ds. Liturgii Konferencji Episkopatu Ukrainy). Całość kongresu zakończyła się uroczystymi nieszporami w bazylice mariackiej (specjalnie napisanymi na tę uroczystość przez Mariana Machurę, tynieckiego organistę), które poprowadził bp Zbigniew Kiernikowski (biskup diecezjalny z Siedlec). Przygotowana liturgia tak była sprawowana, że wierni brali w niej czynny udział poprzez śpiew pieśni pod przewodnictwem kantora, śpiewający chór (w pierwszym dniu był to chór *Psalmodia* Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie pod dyr. Włodzimierza Siedlika, w drugim Chór Mariański z Krakowa pod dyr. Jana Rybarskiego, a w trzecim schola gregoriańska z Białej Podlaskiej oraz Siedlec pod dyr. Piotra Karwowskiego i ks. Piotra Paćkowskiego). Modlitwę animowała schola (w pierwszym dniu schola siostr zakonnych Krakowa pod dyr. s. Ligii Bender, sercanki, a w drugim uczniowie Archidiecezjalnej Szkoły Organistowskiej w Krakowie pod dyr. Wiesława Delimata). Podczas liturgii rozbrzmiewała także muzyka organowa. Za organami zasiedli: w kościele św. Piotra i Pawła Mieczysław Tuleja, w kościele św. Anny Łukasz Kmiecik, w bazylice mariackiej Witold Zalewski oraz Wiesław Delimat. Chorał gregoriański podczas liturgii w wawelskiej katedrze śpiewany był *a cappella*. Z tego właśnie centrum wywodziły się niejako poszczególne dni sympozjum z wykładami, referatami oraz panelami dyskusyjnymi, a uzupełnieniem stały się dwa koncerty muzyki chóralnej i organowej.

Bardzo ważnym elementem kongresu Muzyki Liturgicznej w Krakowie była sesja naukowa, która miała miejsce w auli im. Jana Pawła II kra-

³³ M. DOBRZYŃIAK, *Sztuka wielka dla wielu. I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej*, „Wiadomości KAI” 652 (2004), s. 9.

kowskiego seminarium duchownego. Poruszone zostały tematy: *Relacja sztuki i liturgii* przez prof. Marka Dyżewskiego z Akademii Muzycznej we Wrocławiu, *Dokumenty Kościoła w Polsce nt. muzyki kościelnej* przez ks. dra Roberta Tyrałę z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, *Służebna funkcja muzyki w księgach liturgicznych w języku polskim po Soborze Watykańskim II* przez ks. prof. dra hab. Stanisława Czerwika z Kielc, *Edukacja i formacja liturgiczno-muzyczna* przez dra Remigiusza Pośpiecha z Uniwersytetu Opolskiego, *Inkulturowanie w obszarze muzyki liturgicznej wobec wyzwania współczesnej muzycznej pop-kultury* przez ks. prof. dra hab. Andrzeja Zajęca z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Prof. Marek Dyżewski przestrzegał polskich muzyków kościelnych przed patologiami „nieszczęsnego daru wolności” twórców muzyki, którzy zbyt często przejmują wzorce z kultury ułatwionej, zbanalizowanej i popularnej. Dyskoteka wdziera się do świątyń, a pioseneczki śpiewane na biwakach wypierają chorał, Bacha i Mozarta³⁴. Wykład drugi, to przypomnienie polskich dokumentów Kościoła na temat muzyki kościelnej. Do wyjątków, zdaniem autora, należą listy biskupów poświęcone muzyce, trudno też spotkać dziś proboszczów, którzy wykorzystywaliby dane im przez Kościół uprawnienia do dbałości o jakość muzyki rozbrzmiewającej w czasie mszy świętych i obrzędów sakramentalnych³⁵. W podsumowaniu autor wystąpienia mówił: „wiele od czasów reformy soborowej w dziedzinie liturgii i muzyki się dokonało. Zwołano II Synod Plenarny, zakończyły się obrady 30 synodów diecezjalnych oraz pierwszego prowincjalnego. Biskupi konkretnych diecezji wydali regulaminy czy statuty dla organistów, także wydano rozmaite dekry dotyczące organizacji muzyki kościelnej, jeden z polskich biskupów napisał list pasterski na temat muzyki. Ale, czy to wystarcza? Czy i w jaki sposób ta cała teoria realizuje się w poszczególnych parafiach Kościoła w Polsce? Tak wiele zależy od współpracy duchownych i świeckich w tej dziedzinie. Tak wiele zależy od ich porozumienia. Należy wyrazić jedynie nadzieję, iż nowe czasy niosą nowe wyzwania do pomocniczego działania w Kościele, do jedności i troski o wspólne dobro, o skarbiec, jakim jest także muzyka liturgiczna”³⁶. Ks. prof. Stanisław Czerwik apelował o kontynuację prac nad śpiewnikiem liturgicznym dla Kościoła w Polsce. W swoim wystąpieniu mówił: „przed Podkomisją Episkopatu Polski ds. Muzyki Sakralnej, przed komisjami diecezjalnymi, przed muzykologami i muzykami stoi pilne

³⁴ Zob. tamże.

³⁵ Zob. K. MIKŁASZEWSKI, *I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej Musicam Sacram Promovere*, „Ruch Muzyczny” 21 (2004), s. 8.

³⁶ R. TYRAŁA, *Dokumenty Kościoła w Polsce o muzyce liturgicznej*, [w:] *Musicam Sacram Promovere. Studia*, t. 1, red. R. Tyrała, Kraków 2004, s. 17.

zadanie uporządkowania repertuaru śpiewów wykonywanych w liturgii i skomponowania śpiewów, których brak jest ciągle odczuwalny (śpiewów dostosowanych do cyklu misteriów Chrystusa w roku liturgicznym; śpiewów ku czci świętych; śpiewów przewidzianych w liturgii sakramentów i sakramentaliów). Należałoby kontynuować dzieło rozpoczęte przez publikację *Śpiewnika liturgicznego* sprzed trzynastu lat (1991), byśmy się dopracowali publikacji jednolitej i dostępnej dla wszystkich uczestników posoborowej liturgii, w kształcie podobnym do niemieckojęzycznego *Gotteslob*. Księga ta winna by się stać nieodstępnym towarzyszem osób odpowiedzialnych za kształtowanie liturgii (jak wczesnośredniowieczny Comes!) obok dotychczasowych ksiąg liturgicznych w języku polskim³⁷. Remigiusz Pośpiech z Uniwersytetu Opolskiego bardzo podkreślając jedność liturgii z muzyką wskazywał na istotne znaczenie edukacji poprzez dobrą muzykę, rozwoju wręcz wiary. Przypomniał on, że w szkołach klasztornych zdyscyplinowane nauczanie muzyki było kiedyś prowadzone trzy razy w tygodniu lub co dzień po godzinie, dziś zaś nauka religii powinna być nauką śpiewu liturgicznego i czynnego, śpiewanego uczestnictwa we mszy świętej, wreszcie że współcześnie kompozytorzy, piszący muzykę kościelną, winni starannie zapoznać się z liturgią³⁸. Ważnym więc wydaje się stwierdzenie tego opolskiego muzykologa, który mówił: „bardzo wyraźnie widać obecność integralnego związku pomiędzy edukacją a formacją. Ojcowie Kościoła, obejmując swoją troską te niezwykle istotne dla liturgicznej służby Bożej elementy działalności duszpasterskiej doskonale rozumieli, że tylko ich pełna symbioza gwarantuje w efekcie kształcenie wartościowych muzyków kościelnych, przy czym obydwie składniki są w pełni równoważne i wzajemnie się dopełniające... jeżeli edukacja – w zakresie muzyki kościelnej – nie pójdzie w parze z formacją, wtedy będziemy mieli do czynienia z istotnie zubożoną osobowością muzyków kościelnych, którzy wykonywać będą jedynie swój zawód, zamiast szczególnej posługi liturgicznej”³⁹. Jako ostatni wystąpił ks. prof. dr hab. Andrzej Zając, który przeprowadził analizę kultury masowej wobec muzyki religijnej. Konkludując swoją wypowiedź mówił: „Czy muzyka mająca cechy kultury masowej może być w obszarze liturgii przedmiotem inkulturacji? Jeżeli tak, to w jakim zakresie? Czy dysponujemy jakimiś narzędziami, które pozwolą nam określić, jakie elementy

³⁷ S. CZERWIK, *Służebna funkcja muzyki w Księgach liturgicznych w języku polskim po Soborze Watykańskim II*, [w:] *Musiam Sacram Promovere. Studia*, red. R. Tyrała, t. 1, Kraków 2004.

³⁸ Zob. K. MIKLASZEWSKI, *I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej Musiam Sacram Promovere*, „Ruch Muzyczny” 21 (2004), s. 8.

³⁹ R. POŚPIECH, *Edukacja i formacja liturgiczno-muzyczna*, [w:] *Musiam Sacram Promovere. Studia*, t. 1, red. R. Tyrała, Kraków 2004, s. 63.

muzycznej kultury masowej mogą być przedmiotem inkulturacji, a jakie nie? Jakie są granice inkulturacji i kto (lub co) je określa? Odpowiedź na te pytania nie jest prosta, problem bowiem jest niezwykle złożony. Dotyczy bowiem z jednej strony wytworów masowej kultury muzycznej, które różnią się między sobą genezą, estetyką, światopoglądem, stosunkiem do spraw religii; muzyki związanej często z ruchami anarchistycznymi, kontestacyjnymi, z anty- czy subkulturą, której nieodłącznymi elementami są narkotyki, alkohol i wyuzdany seks, a nawet muzyki związanej wprost z kultami satanistycznymi. Z drugiej zaś strony mamy obszar szczególnego *sacrum*, jakim jest liturgia, obszar właściwy dla religijnych zachowań człowieka: modlitwy, celebracji tajemnic wiary, doświadczeń bliskości Boga itp., sferę, w której według zdrowego odczucia ludzi wierzących nie ma miejsca na rozrywkę, zabawę, erotyzm czy zachowania typowe dla świeckiej aktywności człowieka. Jak zatem pogodzić te dwie jakże odległe od siebie dziedziny ludzkiego życia i ludzkich zachowań?⁴⁰

Dopełnieniem wykładów, równocześnie cieszącym się wielkim zainteresowaniem uczestników, były dyskusje panelowe na temat: monodii liturgicznej, muzyki wokalnejs i wokalnie-instrumentalnej, muzyki instrumentalnej ze szczególnym miejscem dla organów piszczałkowych, śpiewników kościelnych, nowych ksiąg liturgicznych, nauczania muzyki, miejsca i roli w liturgii kantora i organisty, chóru, scholi, zespołów instrumentalnych, *imprimatur* i praw autorskich i w końcu na temat transmisji liturgii przez radio i telewizję. Brali w niej udział zaproszeni goście, jak również wszyscy chętni uczestnicy kongresu. To była prawdziwa eksplozja myśli i prób rozwiązań problemów muzyki kościelnej w Polsce. Na zakończenie sesji naukowej przybył kard. Stanisław Nagy SCJ, który podziękował wszystkim za wysiłki, by muzykę kościelną uczynić ewangelizacyjną drogą Kościoła w świecie współczesnym.

Wszystkim obradom towarzyszyły dwa koncerty. W piątek 17 września w bazylice Ojców Franciszkanów odbył się koncert chóralski. Przedstawiono dwa chóry, z dwóch stowarzyszeń chórów kościelnych, mianowicie chór *Epifania* z parafii Miłosierdzia Bożego w Warszawie pod dyr. Wiesława Jelenia, który reprezentował Związek Chórów Kościelnych *Caecilianum*⁴¹, a dyrygent jest obecnym prezesem owego stowarzyszenia. Jako drugi wystąpił chór *Pueri Cantores S. Nicolai* z Bochni pod dyr. ks. Stanisława

⁴⁰ A. ZAJĄC, *Inkulturacja w obszarze muzyki liturgicznej wobec wyzwań współczesnej pop-kultury*, [w:] *Musicam Sacram Promovere. Studia*, t. 1, red. R. Tyrała, Kraków 2004, s. 71

⁴¹ Zob. A. FILABER, *Caecilianum w Polsce*, LS 1-2 (1995), s. 135-139.

⁴² Zob. A. ZAJĄC, *Ruch Pueri Cantores spadkobiercą i kontynuatorem kulturowej i liturgicznej tradycji Kościoła*, LS 1 (2002) nr 8, s. 89-105.

Adamczyka, jako reprezentant Polskiej Federacji *Pueri Cantores*⁴². Prowadzący koncert ks. prof. Andrzej Zając słusznie podkreślał: „obydwa stowarzyszenia działają na polu religijnej muzyki chóralnej, a ich celem jest propagowanie śpiewu chóralnego w liturgii i podczas koncertów. Śpiew chóralny jest bowiem niezbędnym elementem uroczystej liturgii Kościoła; dowodzi tego wielowiekowa kościelna tradycja, a jego znaczenie podkreślają dokumenty Kościoła dotyczące muzyki liturgicznej. Muzyka chóralna jest także ważnym elementem religijnej kultury muzycznej, kształtowanej przez wieki aż po czasy nam współczesne. I w te dwa obszary religijnej muzyki chóralnej wpisują swoją działalność *Caecilianum* i Polska Federacja *Pueri Cantores*”⁴³. Drugi koncert odbył się 18 września 2004 roku i miał miejsce w bazylice św. Floriana, był to koncert organowy. Za instrumentem zasiadli uczeń i mistrz, a mianowicie mgr Arkadiusz Bialic oraz prof. Józef Serafin. Pierwszy „wykorzystał skromny pogłos świątyni, by podkreślić bogactwo artykulacyjne muzyki Sweelincka i taneczne pochodzenie szybkiej części *Sonaty e-moll* Bacha, Józef Serafin dokonał fascynującego zestawienia: chorał *Nun komm der heiden Heiland* zaprezentował najpierw w opracowaniu Buxtehudego, potem Bacha – na zakończenie zaś udowodnił, że nawet na niedoskonałym instrumencie *Passacaglia c-moll* Bacha porusza słuchaczy do głębi i może przyczynić się do pełniejszego przeżycia modlitwy”⁴⁴.

*

Uczestnikami I Ogólnopolskiego Kongresu Muzyki Liturgicznej *Musicam Sacram Promovere* byli duchowni i świeccy muzycy kościelni ze wszystkich prawie ośrodków w Polsce, było to przeszło 600 osób. Po dokonaniu tego wydarzenia, ważne, by te wszystkie przemyślenia i refleksje nie skończyły się tylko na podsumowaniach, słowach. Potrzebne są tutaj czyny. Dlatego pewnie ciekawe będzie przełożenie dokonań kongresowych na realia kościoła parafialnego, kaplicy domu zakonnego czy seminarium, tam gdzie sprawuje się liturgię. To tam bowiem okaże się, czy mocne stwierdzenie konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, że „muzyka jest integralną częścią uroczystej liturgii” (nr 112), jest rzeczywistością czy też tylko teorią. W tym względzie bardzo potrzebna jest edukacja, nieustające dokształcanie muzyków: organistów, dyrygentów chórów, kantorów, psalte-

⁴³ A. ZAJĄC, *Koncert w przestrzeni sakralnej kościoła – refleksje na kanwie Instrukcji o koncertach Kongregacji Kultu Bożego*, [w:] *Musicam Sacram Promovere. Studia*, t. 1, red. R. Tyrała, Kraków 2004, s. 115.

⁴⁴ K. MIKLAŠZEWSKI, *I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej Musicam Sacram Promovere*, „Ruch Muzyczny” 21 (2004), s. 9.

rzystów, śpiewających w scholi, ale również i duchownych. „Jeśli zaczniemy przejmować się pięknem liturgii, którą najpierw przygotowujemy, a potem sprawujemy, jeśli nie będzie ona prywatną sprawą celebransa, ale całej wspólnoty Kościoła, to muzyka kościelna będzie promowana właściwie. Będzie znakiem czytelnym, stanie się sposobem na jedność, nie będzie czymś przypadkowym i nudnym”⁴⁵.

Kraków

KS. ROBERT TYRAŁA

⁴⁵ R. TYRAŁA, *I Ogólnopolski Kongres Muzyki Liturgicznej Musicam Sacram Promovere*, „Vita Academica” 5-6 (2004), s. 11.

ks. Stanisław Haręzga

Śp. ks. prof. dr hab. Stanisław Potocki (1928-2004)

W Przemyślu 11 października 2004 zmarł ks. prof. dr hab. Stanisław Potocki. W ciągu całego swego życia i ponad pięćdziesięciu lat kapłaństwa był na stałe związany z archidiecezją przemyską. Urodził się 13 stycznia 1928 w Raniżowie (województwo rzeszowskie) jako syn Marcina i Marii z domu Wiącek. Lata dziecięce przeżył w miejscowości rodzinnej, gdzie zdobył podstawowe wykształcenie. Po trzech latach nauki gimnazjalnej w Kolbuszowej zdał maturę w Przemyślu i uzyskał świadectwo dojrzałości w roku 1947. Zaraz po maturze, idąc za głosem powołania, wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu. Po ukończeniu studiów filozoficzno-teologicznych, w czasie których był jednym z najzdolniejszych kleryków, 22 czerwca 1952 otrzymał święcenia kapłańskie w przemyskiej bazylice katedralnej. Ks. Potocki jako neoprezbiter, zaledwie po dwóch miesiącach pracy wikariuszowskiej w Nisku, został skierowany przez bpa Franciszka Bardę na studia specjalistyczne z zakresu Pisma Świętego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W roku 1955 po obronie rozprawy naukowej *Grzech w pismach proroków sprzed niewoli babilońskiej* napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Stanisława Łacha otrzymał tytuł doktora z teologii biblijnej. Po ukończeniu studiów ks. dr Potocki pracował kolejno po roku jako wikariusz w parafii Nisko, Jarosław (fara) i Przemyśl (katedra). Następnie przez rok był katechetą w Liceum Pedagogicznym w Przemyślu.

1 października 1960 ks. dr Stanisław Potocki został mianowany wykładowcą Pisma Świętego w Diecezjalnym Instytucie Teologicznym w Przemyślu. W roku akademickim 1963/1964 kontynuował studia w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, uzyskując licencjat nauk biblijnych za pracę *Skład socjalny Judejczyków wracających z niewoli babilońskiej na podstawie Księgi Ezdrasza 2, 1-70*. Po powrocie do Przemyśla podjął dotychczasowe wykłady, by od 1967 r. przejąć całość wykładów ze Starego Testamentu. W roku 1972 habilitował się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na podstawie rozprawy *Struktura literacka Księgi Przysłów 1-9*. Po habilitacji w latach 1972-1976 był rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Przemyślu. Od października 1985 roku rozpoczął pracę naukowo-dydak-

tyczną na Wydziale Teologicznym KUL, najpierw w charakterze docenta, a od 22 lutego 1992 jako profesor nadzwyczajny. Ks. prof. Stanisław Potocki pracował na KUL-u do końca września 1993 roku. Od tego roku podjął wykłady w Wyższym Seminarium Duchownym w Rzeszowie, które podobnie jak te w Przemyślu, kontynuował do końca roku akademickiego 2003/2004.

Na szczególny dar kapłańskiego życia i posługi śp. ks. prof. Potockiego składa się jego służba słowu Bożemu. Można powiedzieć, że to było jego powołanie w kapłańskim powołaniu, które pełnił z wielką gorliwością i oddaniem. Wytrwale i z miłością trwał u źródła Bożego życia, by obficie czerpać z niego dla dobra Kościoła. Jego szczególnym zainteresowaniem cieszyła się zawsze biblijna literatura mądrościowa. Jako tłumacz, komentator i autor wprowadzeń do ksiąg mądrościowych Starego Testamentu ks. prof. Stanisław Potocki na trwałe wpisał się w dzieje polskiej bibliistyki. Jego publikacje nie dotyczyły jednak wyłącznie specjalistycznych studiów z zakresu egzegezy i teologii biblijnej. Profesor był znanym popularyzatorem Biblii i wielkim entuzjastą odnowy biblijnej w Kościele po II Soborze Watykańskim. Bardziej od twórczości pisarskiej cenił sobie bezpośredni, duszpasterski kontakt ze słuchaczami. Przeprowadził więc niezliczoną ilość wykładów, kursów biblijnych, konferencji, dni skupienia; wygłosił wiele homilii i rekolekcji dla kapłanów, sióstr zakonnych i osób świeckich. Tajemnica niezwykłego oddziaływania ks. prof. Potockiego leżała nie tylko w jego wielkiej kompetencji naukowej, osobowości i talencie pedagogicznym, ale w wielkiej i autentycznej miłości do słowa Bożego. To mądrość Boża kierowała jego krokami, objawiała się mu za cenę ofiarnej, wnikliwej pracy egzegety i teologa. Tę Bożą mądrość jego studenci i słuchacze najbardziej sobie cenili.

Zmarły Ksiądz Profesor do końca swych dni trwał u źródeł Bożej mądrości, by zgłębiać słowo Boże i przekazywać w różnej formie innym. Ale jest to tylko pół prawdy o życiu tego wielkiego biblisty. Druga połowa, a może zdecydowana większość, to prawda o jego życiu, które było wypełnianiem słowa Bożego, zachowywaniem słowa i uczeniem tego innych. Profesor głęboko wierzył w słowo Boże, nie tylko o nim mówił i pisał, ale starał się nim żyć na co dzień. Jego życie było przejrzyste, czyste w swym oddaniu dla Chrystusa. Wystarczyło spojrzeć na jego sposób bycia, korzystania z dóbr materialnych, by można było przekonać się do jego ubóstwa. Wewnętrzna głębia tego ubóstwa ujawniała się w jego życzliwym odnoszeniu się do ludzi i w wierności zawartym przyjaźniom. Ksiądz Profesor miał szczególną słabość do ludzi pokrzywdzonych, biednych, duchowo poranionych; zawsze brał ich w obronę i im pomagał. Oddany prawdzie słowa Bożego chciał je zawsze pełnić w duchu posłuszeństwa. Kto wie, może ono kosztowało go najwięcej, ale pomagało mu w umieraniu dla siebie, ziemskich zaszczytów

czy doczesnej kariery. Posłuszeństwo traktował zawsze jako odpowiedzialność za Kościół, za życie w prawdzie.

Ostatni odcinek życia ks. Stanisława Potockiego naznaczony był wielkim cierpieniem, podjętym z wiarą i gotowością do wypełnienia woli Bożej do końca. Dzielnie zmagął się z chorobą i pracował niemal do końca życia. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 11 i 12 października 2004 w Przemyślu i w Raniżowie, gdzie zmarły spoczął w grobowcu rodzinnym na miejscowym cmentarzu. Wielkiego, charyzmatycznego „sługę Słowa” żegnały setki kapłanów, dla których był niekwestionowanym autorytetem, przewodnikiem i wzorem w realizacji powołania. Choć krótka jest ludzka pamięć, należy ufać, że znajdują się chętni, którzy będą odwoływać się do przykładu życia, dorobku i owoców jego pracy.

Bibliografia publikacji śp. ks. prof. dra hab. Stanisława Potockiego

1962

Złość grzechu w nauce proroków sprzed niewoli babilońskich, RTK 9 (1962) z. 3, s. 81-97.

1963

Aspekt teologiczny Prawa Mojżeszowego, RTK 10 (1963) z. 1, s. 5-19.

1967

Szczegółowy wstęp do Ksiąg Mądrościowych Starego Testamentu, Przemyśl 1967 (druk na powielacz, biblioteka WSD w Przemyślu).

[rec.] *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół polskich biblistów pod redakcją benedyktyńców tynieckich, Poznań 1965, ss. 1569; rec. do ksiąg Wyjścia, Samuela i Machabejskich, RTK 14 (1967) z. 1, s. 82-84, 88-89, 92-95.

1968

Księga Sofoniasza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz, [w:] *Księgi Proroków Mniejszych (Pismo Święte Starego Testamentu, t. 12, cz. 1)*, red. S. Łach, Poznań 1968, s. 135-201.

Księga Jonasza. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz, [w:] *Księgi Proroków Mniejszych (Pismo Święte Starego Testamentu, t. 12, cz. 2)*, red. S. Łach, Poznań 1968, s. 283-341.

1970

Z historii mędrców Izraela, RBL 23 (1970), s. 180-198.

Podstawowe założenia współczesnej egzegezy, KDP 56 (1970), s. 152-158.
Znaczenie i rozwój współczesnej teologii biblijnej, tamże, s. 187-191.
Prawda Pisma Świętego, tamże, s. 213-218.

1971

Struktura literacka Księgi Przysłów Salomona, r. 1-9, Przemysł 1971 (mps, biblioteka WSD w Przemysłu).

Uosobienia mądrości w Księdze Przysłów (r. 1-9), CT 41 (1971) nr 4, s. 45-58.
Układ literacki Prz 1-9, RTK 18 (1971) z. 1, s. 51-84.

1973

Księgi mądrościowe, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, red. S. Łach, Poznań 1973, s. 631-751.

1974

Problem mesjanizmu w księgach mądrościowych, [w:] *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 257-272.

Natura mądrości w ujęciu Księgi Syracha, [w:] *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie (6-8 czerwca 1972 r.)*, red. S. Grzybek, J. Chmiel, Kraków 1974, s. 82-84.

1983

Współczesne kierunki badań nad Księgą Przysłów, [w:] „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” DCCXIII: *Studia Religiologica*, z. 10, Kraków 1983, s. 85-88.

1984

Psalmy modlitwą Ludu Bożego Starego i Nowego Przymierza, [w:] *Liturgia uświęcenia czasu*, red. W. Świerzawski, Kraków 1984, s. 125-154 (Misterium Christi, 5).

1985

Mądrość Syracha, [w:] *Zanim otworzysz Biblię*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1985, s. 105-111.

Układ literacki nauk mędrców anonimowych z Księgi Przysłów (22, 17-24, 22), RBL 38 (1985), s. 111-124.

1986

Problem cierpienia w historycznych tradycjach Starego Testamentu, [w:] *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, s. 19-29.

1987

Mądrość a życie ludzkie w ujęciach Księgi Przysłów, „Premisla Christiana” 1 (1987), s. 107-112.

1988

Misterium Paschy Starego Testamentu, RBL 41 (1988), s. 274-286.

Proces formacji mądrościowej w ujęciu Prz 1-9, RTK 35 (1988) z. 1, s. 39-64.

1990

Księgi Mądrościowe Starego Testamentu, [w:] *Wstęp do Starego Testamentu*, red. L. Stachowiak, Poznań 1990, s. 383-489.

1992

Mądrość Syracha (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Stary Testament, t. 3), Poznań 1992, s. 532-647.

Szkice homilii na niedziele i święta. Rok C, KDP 87 (1992) z. 1, s. 28-51; z. 2, s. 19-42; z. 3, s. 29-53; z. 4, s. 77-98.

1993

Rady Mądrości. Przewodnik po mądrościowej literaturze Starego Testamentu, Lublin 1993 (Jak rozumieć Pismo święte, 5).

Kohelet i jego dzieło, RTK 40 (1993) z. 1, s. 43-60.

1994

Szkice homilii na niektóre niedziele i święta. Rok B, „Rok Boży w rodzinie” 2 (1994) nr 1 (2), s. 4-5, 9-11; nr 2 (3), s. 4-8.

1995

Przepowiadanie Słowa Bożego w świetle ostatnich dyrektyw Papieskiej Komisji Biblijnej, „Premisla Christiana” 6 (1993-1995), s. 32-39.

1996

W służbie Chrystusowej Dobrej Nowiny dla ubogich, [w:] *Wszystko dla Jezusa przez bolejące Serce Maryi. Stulecie Sióstr Serafitek w Przemyślu 1896-1996*, red. S. Zygarowicz, Przemyśl 1996, s. 19-36.

1999

Mądrość na Starożytnym Wschodzie i w Izraelu, [w:] *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 6, red. J. Frankowski, Warszawa 1999, s. 13-33.

Drogi Mądrości (Księga Przysłów), tamże, s. 34-72.

Mądrość uczonego w Piśmie (Księga Syracha), tamże, s. 161-204.
Wierzę w Boga Ojca wszechmogącego, „Premisla Christiana” 8 (1999),
s. 51-61.
Posłał mnie, bym głosił dobrą nowinę ubogim (Iz 61, 1), [w:] *Duch Pański
posłał mnie. Materiały sympozjum naukowego poświęconego Czcigodnemu
Słudze Bożemu księdzu Janowi Balickiemu (14-15. 03. 1998 r.)*, red.
A. Szal, Przemyśl 1999, s. 61-69.
*Wybrane zagadnienia z historii zbawienia Starego Testamentu (studium ka-
techetyczne)*, Przemyśl 1999.

2000

Teologia czytań mszalnych roku „C”, Przemyśl 2000.
Biblijne czytanki październikowe, Przemyśl 2000.

2002

Czytania mszalne, ich interpretacja i aktualizacja, „Przegląd Homiletyczny”
5-6 (2001-2002), s. 33-40.

2004

Biblijne wezwania do naśladowania Chrystusa, HD 74 (2004) nr 2, s. 61-71.
Nagroda za wierność, [w:] „Dzień Pański. Biuletyn liturgiczny” 39, Rok C
(zielony), 8 sierpnia 2004, s. 1.

Przemyśl

KS. STANISŁAW HAREŹGA

CARLO BUZZETTI, „*Estemeca*”. *Ermeneutica biblica completa*, Roma 2004 (Manuali e Sussidi per lo studio della Teologia), 172 s.

Carlo Buzzetti SDB, profesor zagadnień biblijnych Uniwersytetu Salezjańskiego i Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, zaprezentował swoją nową książkę, która jest propozycją syntetycznego opracowania hermeneutyki biblijnej. Jak pokazuje tytuł, zamiarem autora jest danie całościowej wizji hermeneutycznego procesu docierania do istotnego sensu tekstu biblijnego oraz dopełnienie tegoż procesu w postaci przekazu owego orędzia. Książka zachowuje wszelkie rygory naukowego traktowania problemu, jednakże poprzez przystępny język i sposób ukazywania kolejnych etapów hermeneutycznych jest doskonałym narzędziem dla apostolatu biblijnego w różnych grupach formacyjnych. Taki zresztą według autora jest jej cel. Intrygujące jest wyrażenie ‘ESTEMECA’, które ma szansę na gruncie języka włoskiego przysłużyć się zrozumieniu w bardzo prosty sposób, czym jest hermeneutyka biblijna. Termin ten bowiem zawiera w sobie cztery etapy kompleksowego potraktowania każdego tekstu biblijnego. Pierwszym etapem jest Es = Esesi (egzegeza). Drugim jest Te = teologia; kolejnym jest Me = meditazione (medytacja) i czwartym Ca = catechesi (katecheza). Ten zabieg, podobny przecież do żydowskiego określenia Biblii – TANAK, daje znakomite narzędzie mnemotechniczne.

Omawiając w przystępny sposób każdy etap hermeneutyczny, nie wdaje się autor w zawiłości właściwe dla ‘szkiełka’ profesjonalnego egzegety, jako że chce udostępnić swoją książkę dla żywiej zainteresowanych Biblią chrześcijan, głównie dla animatorów ruchów eklezjalnych, czerpiących swoją duchowość z Pisma Świętego, aby ich przygotować do profesjonalnego traktowania świętych tekstów.

Egzegeza ma dotrzeć do oryginalnego, pierwotnego znaczenia tekstu biblijnego, stąd autor formułuje w postaci dekalogu (10 kroków) schemat tego procesu: tekst i kontekst, rodzaj literacki, filologia, struktura tekstu i jego rozwój, autor i pochodzenie, bliskie teksty paralelne, dalsze teksty paralelne, pierwotne znaczenie tekstu, jego znaczenie na etapie redakcji i wreszcie znaczenie biblijne. Proponuje także uproszczony schemat dla mniej zaawansowanych. Drugi etap to wydobywanie orędzia teologicznego.

I znowu proponuje autor formę dekalogu teologicznego (10 kroków) oraz wersję uproszczoną. Podobnie jest z etapem medytacji tekstu biblijnego, przy czym proponuje autor dwa schematy: indywidualny i wspólnotowy. I wreszcie etap proforystyczny, o wymiarze katechetycznym i homiletycznym. Dopełnieniem książki są konkretne przykłady takiej drogi hermeneutycznej oraz przedstawienie zasad generalnych służących liturgicznej celebracji Słowa Bożego.

Sądzić można, że pozycja ta w istotny sposób posłuży apostołatowi biblijnemu, a skorzystać z niej mogą także pastorałiści, orientujący swoją intelektualną posługę ku realizacji soborowego postulatu „powrotu do źródeł” w pastoralnej posłudze w Kościele.

Kraków

SYLWESTER JĘDRZEJEWSKI SDB